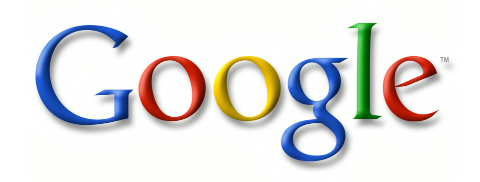






LES

INDO-EUROPÉENS

AVANT L'HISTOIRE.

ŒUVRE POSTHUME

DE

R. VON JHERING

TRADUITE DE L'ALLEMAND

PAR

O. DE MEULENAERE
Conseiller à la Cour d'Appel de Gand

PARIS
LIBRAIRIE A. MARESCQ, AÎNÉ
CHEVALIER-MARESCQ ET CIE, ÉDITEURS
20, rue Soufflot et 17, rue Victor-Cousin

MDCCCXCV

LES

INDO-EUROPÉENS

AVANT L'HISTOIRE.

DÉPOSÉ.

Gand, Imp. C. Annoot-Braeckman, Ad. Hoste, succr.

LES

INDO-EUROPÉENS

AVANT L'HISTOIRE.

ŒUVRE POSTHUME
DE
R. VON JHERING

TRADUITE DE L'ALLEMAND
PAR
O. DE MEULENAERE
Conseiller à la Cour d'Appel de Gand

PARIS
LIBRAIRIE A. MARESCQ, AÎNÉ
CHEVALIER-MARESCQ ET C[IE], ÉDITEURS
20, rue Soufflot et 17, rue Victor-Cousin

MDCCCXCV
1895

PRÉFACE DU TRADUCTEUR.

JHERING a travaillé jusqu'à sa dernière heure, et la mort est venue le surprendre dans la composition de la plus étonnante de ses œuvres. Les soins pieux de M. von Ehrenberg, professeur à Goettingen, gendre du défunt, ont conservé à la science l'important fragment dont je publie la traduction. C'est une étude de premier ordre où l'on retrouvera toutes les géniales qualités de l'auteur de l'ESPRIT DU DROIT ROMAIN. Puissé-je en avoir donné une image exacte et pas trop indigne de l'original!

Gand, Juin 1895.

M.

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR ALLEMAND.

Après avoir achevé son livre sur le *Rôle de la volonté dans la possession*, JHERING avait formé le projet de se vouer exclusivement à son *Zweck im Recht;* mais cédant aux instances amicales de BINDING, auquel il avait promis d'écrire, pour son *Systematischer Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft*, une *Histoire du développement du droit romain*, il se résolut à commencer en même temps cet ouvrage. Son projet était de consacrer quelques après-midi de chaque semaine à exposer librement, à mon collègue J. Merkel et à moi, l'histoire du droit romain telle qu'il l'avait dans l'esprit, en nous laissant ensuite le soin de la rédaction et de la réunion des matériaux nécessaires. Nous avions d'avance les doutes les plus sérieux quant à la praticabilité de ce plan, car dans les écrits d'JHERING la forme est au moins aussi caractéristique que le fond, et dès le premier essai, nous vîmes combien nos scrupules étaient justifiés : JHERING

ne pouvait se retrouver lui-même dans les formules que nous essayions de donner à ses pensées, et le plan fut abandonné.

Mais JHERING avait « goûté le sang » comme il le disait, et l'histoire du droit ne le lâchait plus. Il eut d'abord le projet de ne faire des *Réminiscences de l'époque primitive* qu'un seul chapitre, de les traiter donc assez brièvement ; mais avec sa nature toujours portée à creuser les profondeurs, chaque solution amenant une nouvelle question, jusqu'à ce qu'enfin il crût être arrivé au dernier pourquoi, ce chapitre s'élargit de plus en plus jusqu'à former tout un ouvrage. Quels sont les éléments de civilisation que les Romains emportèrent de leur patrie primitive? Quels furent ceux que la migration et leur seconde patrie (il la croyait située au sud de la Russie) y ajoutèrent? Il ne lui suffit pas même de répondre à ces questions. Il se demanda enfin quelles traditions les Romains reçurent des Sémites (Babyloniens, Phéniciens, Carthaginois). Et ce fut ainsi qu'il consacra les deux dernières années de sa vie exclusivement à l'étude de la culture babylonienne dont il chercha à ramener le précoce et gigantesque épanouissement, à quelques nécessités purement pratiques, peu nombreuses et causées par la nature du sol. Le résultat de ces études forme le second livre du présent ouvrage, comprenant la moitié du volume. Le § 34 dirigé contre RENAN est le dernier qu'il ait écrit. Au moment où il allait s'occuper en détail de la race des Aryas et des Sémites (§ 35 et 36), matière qu'il abordait avec une satisfaction par-

ticulière — la plume lui tomba de la main. Au surplus, bien qu'inachevé, l'ouvrage est parvenu néanmoins à former un tout pleinement satisfaisant.

De l'étude d'abord projetée sur *l'Histoire du développement du droit romain*, JHERING a achevé l'introduction et quelques chapitres. Je voulais d'abord joindre cette œuvre comme appendice de la présente publication, mais lorsque, par la suite, je trouvai dans les papiers du défunt les autres fragments, il me sembla plus opportun de faire paraître le tout ensemble, sous la forme d'un petit livre séparé. La publication se fera au premier jour(*).

J'ai exposé la génèse des INDO-EUROPÉENS AVANT L'HISTOIRE avec tous ces détails, d'abord pour faire comprendre maintes inégalités, même quelques contradictions qu'un dernier remaniement aurait sans aucun doute fait disparaître, ensuite pour expliquer comment ce volume paraît non seulement chez ceux qui depuis de longues années ont publié les écrits de JHERING, mais en même temps chez les éditeurs des travaux de BINDING.

Si je ne produis cet ouvrage que plus d'un an et demi après la mort de JHERING, ce retard doit être attribué surtout à l'état du manuscrit. Pendant de longs mois, la veuve du défunt s'est infatigablement occupée du déchiffrement mot pour mot d'un texte en partie presqu'illisible; c'est grâce à elle seule, à son excellente copie, que l'œuvre peut enfin voir le jour. Ma tâche propre a été relativement faible. Après

*[*Entwicklungsgeschichte des römischen Rechts. — Einleitung. — Verfassung des römischen Hauses.* Leipzig 1894, VI-124 pp.].

avoir réussi à établir le plan d'ensemble et les divisions qu'il comportait, j'avais à revoir la transcription, à vérifier les citations, à combler quelques lacunes, à corriger de légères négligences de rédaction, à couper par ci par là des périodes devenues trop longues. Je me suis néanmoins imposé la plus grande discrétion dans ce travail, bien que JHERING m'ait enjoint, à plusieurs reprises et instamment, d'agir à l'égard de son œuvre posthume comme je le croirais juste, et en particulier d'abréger et de modifier à mon gré. Je crois que le monde a le droit de recevoir la dernière œuvre capitale de JHERING telle qu'il l'a écrite, dût-il subir quelques répétitions et des inégalités de style. J'ai observé une réserve plus grande encore quant au *contenu* de l'ouvrage, là surtout, naturellement, où je ne pouvais me rallier aux opinions de l'auteur; il m'aurait paru peu convenable d'exprimer mon dissentiment même sous forme de notes[1]. Ceci s'applique aussi aux passages où JHERING se met en contradiction avec des résultats acquis de la science allemande, et à ceux où se fait sentir le défaut de connaissance du droit germanique qu'il regrette lui-même (p. 358). Moins encore pouvait-il m'incomber d'anticiper sur la critique inévitable (à laquelle JHERING tout le premier fait appel, p. 354); je crois néanmoins pouvoir dès ce moment aller au devant de la contradiction sur un point important.

---

[1] Toutes les fois que, pour orienter le lecteur, j'ai jugé nécessaire de signaler les lacunes ou la composition successive de l'ouvrage, j'ai placé mes observations entre [ ].

Dans son tableau du caractère du *peuple fils aryen* (Livre I), JHERING admet presque complètement les données de ZIMMER *Altindisches Leben* (1879), et comme celui-ci, il considère la civilisation du Rig-Veda comme l'état aryen primitif. Cette opinion pourra ne pas paraître étonnante aux Romanistes, car la culture des Romains, dès les premiers temps de la royauté, était bien plus avancée que celle des Indiens du Rig-Veda, d'après la conception de ZIMMER. Mais il en est autrement des savants qui connaissent le droit allemand. Lorsqu'ils apparurent à la lumière de l'histoire, les peuples germaniques se trouvaient à un degré plus bas pour le développement de l'Etat et du droit que les Indiens du Rig-Veda — même d'après la description de ZIMMER — ils devraient donc avoir reculé pendant la migration ce qui, improbable déjà pour les autres rapports[2], est littéralement inadmissible pour les institutions de l'État et du droit et aurait été certainement combattu avec la plus grande vivacité par JHERING lui-même[3]. Or, et mon attention a été appelée sur ce point de source très autorisée, les derniers travaux des indianistes considèrent la civilisation du Rig-Veda comme déjà hautement développée, et ne remontant nullement à l'époque aryenne primitive. Que l'on compare notamment ce que disent PISCHEL et GELDNER *Vedische Studien*, Tome I (1889) p. XXI et XXV, et l'on obtiendra un tout autre tableau que celui tracé par ZIMMER,

(2) Comp. à ce sujet SCHRADER *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, p. 55, 209.

(3) Comp. p. 59, 442, 443 du présent ouvrage.

et d'après lui par JHERING. Pour juger du degré de développement du peuple père aryen il faut donc se restreindre aux renseignements fournis par la linguistique comparée, aux analogies qu'offrent d'autres peuples pastoraux et aux conclusions que l'on peut tirer de la condition primordiale des Germains et des Slaves. Le peuple père aryen était un peuple pastoral, nomade, exclusivement composé de groupes familiaux; il n'était ni établi à poste fixe ni politiquement organisé; sa véritable organisation politique ne date que de la migration; chez les Germains, elle s'est même encore continuée et achevée, comme la migration elle-même, dans les temps historiques.

Je crois donc que JHERING se trompait sur ce point (1), mais cette erreur ne présente aucune importance pour son ouvrage. En effet, plus l'état de culture du peuple père aryen était réellement bas, et plus il faut avoir égard pour la civilisation des nations européennes, et spécialement des Romains, à la migration et à l'influence exercée par d'autres peuples; les décrire est précisément la tâche qu'JHERING se proposa.

---

(1) Au surplus, on voit poindre occasionnellement une autre conception dans les dernières parties de l'ouvrage, ainsi p. 189 s.; les explications ici données sur le manque de toute organisation politique chez le peuple père aryen ne sont pas en harmonie avec le contenu du livre premier, en particulier avec l'hypothèse d'une royauté de tribu, d'un droit d'obligation développé, d'une réunion régulière du peuple dans des maisons communales fixes etc. Il est certain que si l'œuvre avait été achevée, cette contradiction aurait été effacée moyennant rectification, à ce que je crois, de maintes opinions exprimées dans le livre premier.

C'est donc plein d'espoir, mais aussi sous une douloureuse impression, que je publie cet ouvrage auquel le cœur d'JHERING tenait avec passion ; composé par un homme plus que septuagénaire, il est le témoignage vivant d'une intarissable vigueur juvénile. A moins que je ne me trompe entièrement, il va de pair, dans son genre, avec l'ESPRIT DU DROIT ROMAIN, et le ZWECK IM RECHT ; je vais plus loin, les chapitres traitant de la civilisation babylonienne et de la migration aryenne forment peut-être l'expression la plus caractéristique de la pensée d'JHERING et de cette méthode qu'il a qualifiée lui-même de *réaliste*. Personnellement, je puis le dire à cette place, j'ai puisé dans le travail consacré à ce livre autant d'encouragements que de leçons. Bien plus, il m'a semblé vivre encore quelques courts instants avec celui qui était pour moi un second père, dont tous connaissaient l'esprit, dont peu soupçonnaient l'âme, mais chez les siens vivra jusqu'au dernier souffle le souvenir de l'infinie bonté de ce grand cœur.

VICTOR EHRENBERG.

Göttingen, 30 mai 1894.

INTRODUCTION.

I. L'Orient, d'après l'histoire, est la mère patrie de la civilisation; c'est de là qu'elle a passé à l'Occident. A une époque où l'Europe était encore plongée dans le plus profond sommeil, régnait sur les rives de l'Euphrate, du Tigre et du Nil une active vie civilisée : de puissants royaumes avaient été fondés, d'immenses villes avaient été bâties, l'agriculture et l'industrie florissaient, l'art même et la science pouvaient déjà produire des œuvres remarquables, l'alphabet était inventé, les cours des étoiles était calculé. Par la voie de la mer, les Phéniciens et les Égyptiens apportèrent les produits de cette civilisation sur les rives de l'Archipel ionique et grec, et les établissements commerciaux des Phéniciens devinrent l'école des populations de la côte ; ce ne fut qu'au sortir de ces entrepôts du commerce maritime que la civilisation pénétra insensiblement dans l'intérieur des terres.

Mais ces éducateurs de l'Occident n'étaient que des individus allant et venant; les peuples mêmes auxquels ils appartenaient n'avaient aucune raison de quitter une patrie qui leur donnait infiniment plus qu'ils ne pouvaient trouver au dehors; ils n'ont point émigré. L'émigration est le sort des peuples et des individus auxquels la patrie refuse

les nécessités de la vie; aux uns et aux autres, la misère seule met en mains le bâton de l'émigrant.

C'est par cette voie de l'émigration qu'un autre peuple de l'Asie fut appelé à faire naître l'Europe à la vie de l'histoire et à préparer le terrain pour la réception des éléments de civilisation préexistants chez les autres peuples de l'Asie. La linguistique de notre siècle a établi à l'abri du doute que tous les peuples civilisés de l'Europe se sont séparés de ce peuple dans la nuit du passé. Ils ont autrefois parlé la même langue que lui et il fallut la séparation du peuple fils d'avec le peuple père, puis sa division ultérieure en divers s branches, désormais indépendantes dans leur développement, et enfin le contact avec des peuples parlant d'autres langues, pour amener la différence extraordinaire qui, dès la première apparition de ces peuples dans l'histoire, sépare les divers idiomes de la langue du peuple père et entre eux, et ne laisse plus reconnaître l'unité originaire qu'à l'œil du linguiste.

La reconnaissance de cette descendance de tous les peuples indo-européens (1) des Aryas est une des plus éclatantes découvertes scientifiques du dix-neuvième siècle. Le premier fruit en profita à la science du langage. C'étaient des informations précieuses tant sur le développement historique des diverses langues, que sur la formation du langage en général. Mais la science reconnut bientôt que les conclusions de la linguistique renferment en même temps des indications de choses et d'histoire. La langue d'un peuple contient l'inventaire de tout ce qu'il se croit propre, l'existence du mot affirme l'existence de la chose désignée par ce mot, l'absence du mot équivaut à l'absence de la chose; la langue est l'image fidèle de la réalité. C'est ainsi que guidé par le lan-

(1) L'expression : *indo-germaniques* dont on se sert en Allemagne pour les désigner, n'a point de raison d'être; en employant l'expression *indo-européens* je me rallie à la terminologie, seule exacte, de tous les autres pays.

gage, on peut distinguer ce que le peuple fils aryen avait emporté lors de sa séparation du peuple père — le trousseau avec lequel il se mit en route — et ses acquisitions postérieures. Lorsqu'une expression du langage est la même dans toutes les langues filles, ou seulement dans la plupart, tandis qu'elle était étrangère à la langue mère, on est autorisé à admettre que la chose, l'institution, l'idée désignée par cette expression est née chez les divers peuples à une époque où ils ne s'étaient pas encore séparés les uns des autres ; si elle n'apparaît que dans l'une ou dans l'autre langue, nous pouvons conclure qu'elle n'a été connue du peuple qu'après la séparation.

Sans doute tout ce que l'on a cru trouver dans cette voie ne s'est point vérifié. En s'étudiant à nous donner les aïeux les plus dignes, on a haussé le degré de la culture du peuple père à un degré qui ne supporte pas l'épreuve de la critique, et Victor Hehn a rendu un service que l'on ne saurait assez apprécier à mon sens, en prouvant péremptoirement combien sont insoutenables maintes conclusions précipitées faites sous ce rapport (²).

La linguistique doit se laisser guider par l'histoire. Il incombe à celle-ci de déterminer, en comparant les institutions qui se rencontrent chez les peuples indo-européens à l'époque de leur première apparition, ce qui leur appartenait en commun avant qu'ils se séparassent entre eux, et ce qui doit être mis au compte de chacun. C'est tout particulièrement l'histoire comparée du droit qui est à même de nous donner des indications en cette matière, et quoique les recherches soient à peine commencées, elle peut déjà enregistrer des résultats importants. Certains faits sont aujourd'hui complètement acquis; je les ferai connaître plus tard.

(²) Dans son excellent ouvrage : *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa.* 5e édit. Berlin 1885.

L'intérêt qui m'a déterminé à étudier le passé des peuples indo-européens se rattache à ma spécialité professionnelle : le droit romain. J'ai voulu voir clairement comment les romains se sont comportés vis à vis des institutions juridiques du peuple aborigène qui leur ont été transmises, ce qu'ils en ont conservé, ce qu'ils ont modifié. Non point que ce fait comme tel, si intéressant qu'il puisse être pour l'histoire du droit, eût à mes yeux une haute valeur, mais à cause des indications que je croyais pouvoir y puiser par rapport au caractère distinctif de la race romaine. Les Grecs et les Germains ont conservé l'institution aryenne du duel judiciaire, les Romains point — pourquoi? Les Germains et les Slaves ont maintenu, même pour les terres labourables, la communauté aryenne de la propriété du sol, les Romains point — pourquoi? Et d'autre part cependant, chez aucun peuple indo-européen l'on ne trouve autant d'institutions du passé, que chez le peuple romain; elles forment, comme nous le verrons, une véritable mine pour la connaissance des origines. Voilà donc une attitude absolument différente dans l'un et dans l'autre cas, là une rupture complète avec le passé, ici sa conservation soigneuse; qui donc pourrait ici ne pas se demander comment se résoud cette apparente contradiction? Le premier fait accompli par l'esprit romain dans le domaine du droit a été la critique pratique des institutions juridiques du peuple père, c'était le travail d'Hercule au berceau.

Descendance des indo-européens des Aryas, et parallèlement, communauté de la langue et de certaines institutions, voilà tout ce qu'à l'aide du langage nous pouvons établir avec certitude; tout le reste est enveloppé d'obscurité. Nous ne savons ni où demeurait le peuple père, ni quand a eu lieu l'exode, ni combien de temps s'est écoulé jusqu'à ce que les divers peuples indo-européens eussent leur assiette définitive, ni quelle route ils ont suivie, ni s'ils se sont séparés dès leur patrie originaire ou seulement plus tard.

La recherche scientifique en cette matière finit d'une part avec le peuple père et commence d'autre part avec l'entrée des diverses branches du peuple fils dans l'histoire. La lacune du temps intermédiaire est de celles que l'on ne peut combler; c'est un fleuve qui se perd dans la terre, et qui ne reparaît à un autre endroit qu'après un long cours. S'il était le même lorsqu'il reparaît, nous nous inquiéterions peu de son cours souterrain, mais à sa réapparition il est devenu entièrement autre; d'abord faible cours d'eau qui faisait tourner des moulins, il a acquis dans l'intervalle une puissance qui renverse tout ce qui lui fait obstacle. D'un seul cours d'eau il s'est formé plusieurs grands fleuves. A la place de l'Aryas s'est mis l'Européen, avec un type qui le fait contraster de la manière la plus tranchante avec l'Asiatique. D'où vient ce changement? Faut-il le mettre au compte de l'Europe? Est-ce la terre — et par là j'entends le sol, le climat, la configuration du pays — qui a fait l'Européen? Elle est autre en Grèce qu'en Allemagne, autre en Italie qu'en Angleterre et en Scandinavie. Et cependant le type de l'Européen passe de la même manière au travers de tous les peuples indo-européens. Non, ce n'est pas l'Europe qui a fait l'Européen, c'est l'Européen qui a fait l'Europe, mais il est devenu Européen à l'époque de la migration. Non par le seul effet de la longue durée de celle-ci, mais par les institutions qu'elle avait suscitées, par les nécessités qu'elle imposait à l'énergie de l'émigrant. Le paisible pâtre aryen était devenu un guerrier obligé de conquérir chaque pied de terre jusqu'à ce qu'enfin il eût trouvé le pays dans lequel il se fixa définitivement; cette préparation, cette pratique continuelle de la guerre ont produit l'homme prédestiné à jouer en Europe le deuxième acte de l'histoire universelle Dans la nuit de la période de migration que n'éclaire aucun renseignement, se prépara l'avenir de l'Europe; c'est l'obscurité du sein maternel. L'Hindou actuel et l'Européen sont des êtres absolument

différents, et cependant ils sont les enfants d'une seule et même mère, frères jumeaux d'une nature originairement identique. Mais l'un d'eux, l'aîné, est resté l'héritier de la cour paternelle, pendant que le puîné, livré à lui-même, a pris la mer, parcourant tous les océans, bravant tous les dangers. Revenu après de longues années, il ne reconnaît plus son frère jumeau, tellement la vie a fait d'eux des êtres entièrement dissemblables. L'Hindou actuel est l'aîné, l'Européen est le puîné.

La vie sur mer nécessite d'autres arrangements que la vie sur terre, et il n'en fut pas autrement de la vie des indo-européens en marche, comparée à la vie de leur patrie. C'est ce que j'espère établir en me guidant par des points de repère historiques assez importants comme on le verra, et en exposant les nécessités complètement inéluctables qu'entraînait avec elle la migration. Je veux esquisser le tableau des dispositions et des rapports de la période migratoire, montrer l'indo-européen pendant son exode, examiner les influences morales de cette période sur les sentiments et le caractère de l'indo-européen, essayer de faire voir le type de l'Européen comparé à celui de l'Asiatique et prouver comment s'est opérée la transformation. Pour moi personnellement, c'est ce que mes recherches m'ont fourni de plus précieux. Je leur dois la solution d'une question sur laquelle j'ai vainement recherché des lumières dans tous les ouvrages d'histoire : où donc le caractère propre de l'Européen, synthèse de toute l'évolution accomplie sur le sol de l'Europe, a-t-il sa source dernière?

J'espère pouvoir prouver (au livre V : la seconde patrie de l'indo-européen) que les migrateurs qui jusqu'alors formaient un peuple unique, auquel l'agriculture était encore étrangère, se sont heurtés à un peuple déjà familiarisé avec elle, qu'ils ont vaincu ce peuple et l'ont réduit sous leur dépendance, et ce au moyen d'un rapport que le peuple père ne connaissait point, mais qui dorénavant se conserva chez

tous les peuples européens après leur séparation: la vassalité. Je place le siège de ce peuple dans les régions de la Russie méridionale, entre le Dnieper, le Dniester et le Danube. Ici le peuple migrateur s'est arrêté pendant des siècles, jusqu'à ce que par l'imperfection de l'agriculture, en particulier par le manque d'engrais, le pays se fût de nouveau montré incapable de nourrir plus longtemps la population fortement accrue et qu'ainsi la même nécessité s'imposât à la population qu'autrefois dans la patrie originaire, celle de l'émigration d'une fraction. Mais le soulagement n'était que passager; après quelque temps la même situation critique se représenta et ainsi se succédèrent périodiquement ces saignées. Maintes masses de peuple qui se mettaient en route ont sans doute péri; d'autres ont réussi à se frayer un chemin et à gagner une patrie définitive. Nous nous trouvons ainsi devant le fait de la séparation des indo-européens en peuples différents.

La tradition historique ne trouve rien à nous rapporter sur ce point. Le livre VI recherchera s'il n'y a pas de points de repère pour dissiper un peu l'obscurité qui s'étend sur cette histoire de la formation des peuples européens, et d'abord quant à l'ordre successif dans lequel s'accomplit le démembrement du peuple principal. Je m'en suis tenu aux cinq peuples qui sont seuls à considérer pour l'histoire de la civilisation, les Grecs, les Italiotes, les Celtes, les Germains et les Slaves. Les Illyriens et les Lettes ne présentent aucun intérêt pour elle. Mon opinion est que les quatre premiers de ces peuples se sont séparés dans l'ordre indiqué, tandis que les Slaves sont restés dans leur patrie et sans se séparer d'elle se sont seulement peu à peu étendus vers le Nord et l'Ouest.

Le deuxième point que je compte examiner est la question suivante : d'où vient la différence de ces cinq peuples? (Livre VII). Les types ethniques qu'ils représentent ne peuvent cependant être l'œuvre du hasard; il doit y avoir eu des raisons, des causes déterminantes de leur production,

et on se demande si ce que nous savons de ces types ne suffit point pour démêler ces raisons.

Là se termine l'ouvrage. Il résulte de cet aperçu qu'une très grande partie de mon étude est consacrée à un problème auquel la recherche scientifique ne s'est presque pas encore appliquée : combler la lacune béante entre l'abandon de la patrie originaire de la part des Indo-européens et leur apparition sur le sol de l'Europe comme peuples distincts, bref la période de la migration. Il se peut bien que maint élément que je compte fournir soit très discutable, mais je suis convaincu que mes recherches obtiendront des résultats certains, et cela seul suffit à mes yeux pour justifier l'excursion que j'ai entreprise sur un terrain jusqu'à ce jour presqu'inexploré. A coup sûr beaucoup de choses m'auront échappé, et je nourris l'espoir que mon essai stimulera d'autres qui disposent plus largement des connaissances linguistiques et historiques nécessaires, à poursuivre la voie dans laquelle je suis entré. En tout cas il y a là un problème dont la science ne peut se désintéresser, elle doit l'attaquer de front, et si le linguiste et l'historien se réunissent dans ce but, ce ne sera pas sans résultats. La préhistoire de l'Europe ne doit pas se contenter de ce fait que les Indo-européens descendent des Aryas, et qu'ils ont emporté dans leur nouvelle patrie mainte institution du peuple père; elle doit mettre en lumière un second élément infiniment plus important au point de vue historique, la période migratoire avec ce qu'elle a fait d'eux, c.-à-d. l'origine réelle des peuples civilisés de l'Europe. Ce que le peuple père leur a donné n'était que la matière plastique; dont la migration seule les a façonnés.

Je m'occupe dans le livre I du peuple père. Entièrement réduit à moi-même pour les livres suivants([3]), je jouis ici

([3]) [A l'exception néanmoins du livre II (Aryas et Sémites) qui à l'époque de la composition de cette introduction n'avait pas encore été projeté par Jhering comme livre distinct].

de l'avantage de pouvoir utiliser les recherches d'autrui, mais je crois être en mesure de les étayer ou de les développer, çà et là, aidé de mes propres ressources. J'ai tenté autant qu'il était dans mes forces de m'assimiler ces recherches mais n'ai pas jugé nécessaire de les appuyer de citations. Chacun peut se servir de ce qui est le bien commun de la science, sans s'exposer au danger d'être accusé de plagiat. Je n'ai fait de citations que là où il s'agissait de points exclusivement traités par tel ou tel auteur, et pour lesquels je devais me couvrir de l'autorité d'un spécialiste.

LIVRE PREMIER.

LE PEUPLE PÈRE ARYEN.

I.

SOL NATAL.

II. La tradition des peuples indo-européens n'a conservé ni le souvenir de l'époque de leur migration ni la mémoire de leur patrie originaire; ce que l'on peut citer sous ce rapport n'est que l'œuvre savante d'une époque postérieure et n'a par conséquent aucune valeur(1). L'opinion dominante relègue la patrie primitive des Aryas en Asie centrale, dans l'antique Bactriane, où, d'après les renseignements des anciens, il y avait un peuple du nom de *Arii* et une région nommée *Aria;* d'autres la placent dans les principautés danubiennes, en Allemagne, en Russie, même dans la Sibérie septentrionale, ce qui, à la vérité, expliquerait de la manière la plus simple l'émigration des Aryas de leur patrie originaire(2). Je me rallie à l'opinion dominante. L'attestation qu'elle peut emprunter à l'indication des anciens sur l'habitat

(1) Telle la légende nord-germanique qu'Odin est venu avec les Ases (Ases, Asie!) de l'Asie, et la légende romaine d'Enée. Seule la légende que les Germains émigrèrent de Russie en Allemagne mérite quelque considération à mon avis. V. Livre V.

(2) Voyez une énumération précise des diverses opinions et des raisons dont on les étaie dans O. SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, Jena, 1883, p. 117-149.

des *Arii* se trouve à mon avis confirmée par une série de raisons importantes, parmi lesquelles il faut citer en première ligne le climat et ensuite l'ignorance chez le peuple aryen de la mer et du sel.

Le climat. Les anciens Aryas vivaient dans la zone chaude. S'il est possible de rapporter cette preuve, l'Europe se trouvera éliminée. D'autres déjà, ont fait valoir à cet effet le fait que le bétail chez eux hivernait en plein air, ce qui n'est possible que dans la zone chaude. Dans la zone froide il faut pour le protéger l'étable, pour le nourrir le foin, pour le coucher la litière. Toutes ces expressions sont étrangères à la langue mère aryenne, preuve que la chose même était inconnue au peuple père aryen. Ce ne fut que lorsque celui-ci arriva dans des régions plus froides qu'il fut obligé de soigner pour le logement du bétail dans des étables et pour la paille, le foin, la litière ; la légende grecque d'Hercule place l'étable dès l'époque la plus reculée (écuries d'Augias), chez les Aryas on la cherche en vain.

A cette raison, je crois pouvoir en ajouter trois autres jusqu'à ce jour soustraites à l'attention. J'emprunte la première au costume des Aryas anciens : un tablier de cuir([3]), la seconde à l'époque du départ de la mère patrie : commencement de mars, la troisième à la limitation du temps de la migration aux trois mois du printemps : mars, avril et mai.

1. Le tablier de cuir.

Un tablier de cuir formait le costume de l'Aryas ancien ; cela résulte de la manière dont le juriste romain Gaius, III, 192, 193, décrit la perquisition domiciliaire en vue de

([3]) J'ai déjà fait remarquer, en passant, dans un autre ouvrage (Esprit du D. R , T. II, p. 164, note 213) la conclusion qu'il est permis d'en tirer au point de vue du siège originaire des Aryas. Je vais établir cette thèse avec plus de précision.

retrouver des objets volés (*furtum licio et lance conceptum*). Parmi les formes solennelles romaines, il s'est conservé, comme je l'établirai plus tard par une foule d'exemples, une quantité extraordinaire d'usages et de dispositions des temps primitifs. Telle, à mon avis, la forme de la visite domiciliaire. Elle consistait en ce que le volé, vêtu seulement du tablier de cuir : *licium* (4), et muni d'une écuelle (*lanx*) vide, se rendait dans la maison du prévenu pour y pratiquer la visite domiciliaire. L'écuelle ne présente point ici d'intérêt, son but était évidemment d'indiquer que l'on cherchait quelque chose, ce qui ne peut être représenté plus clairement qu'au moyen d'une écuelle ou d'un panier vides, et elle ne se rencontre que dans la forme romaine de la visite domiciliaire. Au contraire le tablier de cuir se retrouve chez les Grecs, et chez les Germains du Nord, avec un léger changement, à savoir sous la forme d'une longue chemise de crin (5). Il en résulte que nous nous trouvons devant une forme qui doit avoir été commune aux indo-européens avant leur séparation. Il est impossible que les Germains du Nord l'aient empruntée aux Grecs ou aux Romains, et réciproquement. Il me paraît tout aussi incontestable que la forme grecque et romaine était la forme originaire, seulement elle a été accommodée par les Germains du Nord à leur climat plus rude. Si la chemise avait été la forme originaire, les Grecs et les Romains n'auraient eu aucune raison de la remplacer par le tablier de cuir.

Pourquoi maintenant le tablier de cuir dans la visite domiciliaire? L'opinion courante que j'ai également partagée dans le temps répond : pour empêcher de dissimuler sous les vêtements la chose prétendument volée. Lorsque la chose

(4) Gaius, III, 193 : *Consuti genus, quo necessariæ partes tegerentur.*

(5) Je n'ai pu le découvrir dans le droit slave ancien à cause du peu de renseignements dont je disposais; je recommande ce point à l'attention des historiens de ce droit.

volée était découverte, le prévenu, d'après le droit romain, devait en payer quatre fois la valeur, et il fallait par conséquent empêcher que le chercheur n'apportât lui-même, sous ses vêtements, la chose prétendument volée, et ne la cachât dans la maison pour la retrouver([6]). Soit, mais fallait-il pour cela qu'il vînt tout nu? A quoi bon, lorsqu'il s'agissait d'un objet que l'on ne saurait pas cacher sous les vêtements, p. ex. une tête de bétail, une lance? D'après les termes généraux de la disposition du droit romain, il est certain que la forme devait être observée dans ces cas également. Mais même lorsqu'il s'agissait d'objets qui pouvaient se cacher sous les vêtements — l'époque primitive ne devait guère en connaître; il n'y avait encore alors ni bijoux ni objets d'or ou d'argent — pourquoi cette nudité? Il était tout aussi sûr de fouiller soigneusement les vêtements. La meilleure preuve que cela suffisait d'après l'opinion des Romains, c'est qu'ils connaissaient une seconde forme de visite domiciliaire — que j'appellerai la forme romaine, pour la distinguer de la première qui est la forme aryenne — dans laquelle le chercheur arrivait tout habillé, mais pour laquelle il fallait le consentement du prévenu. Pour l'amadouer on lui concédait une prime, en abaissant pour cette forme au tiers de la valeur la peine qui comportait le quadruple dans la forme aryenne. C'était une pierre de touche imaginée avec une malice vraiment romaine Celui qui devait craindre la découverte acceptait volontiers la proposition, puisqu'au pis aller il en était quitte pour le triple; l'innocent la repoussait, et comme revanche de l'accusation injuste, il avait la satisfaction de voir son adversaire se retirer les mains vides, exposé tout nu aux regards et aux moqueries des curieux. On peut admettre que dans ce cas la perquisition, d'avance inutile, ne se faisait point. Que l'on

([6]) D'après le renseignement de GAIUS, III, 193, on voulait même rapporter à cela l'apport de l'écuelle : *ut manibus occupantis nihil subjiciatur.*

se figure un romain notable obligé de comparaître tout nu aux yeux du peuple; tout le peuple romain serait accouru pour se repaître de ce spectacle.

La circonstance que le chercheur amenait des témoins pour lesquels n'existait point l'obligation d'être nus (7), montre combien peu comptait le danger de voir cacher des objets sous les vêtements. S'il avait réellement existé, les témoins auraient également dû arriver nus, car à quoi bon empêcher la personne principale de dissimuler et de cacher, quand on le permettait à ses aides? Si pour les témoins il n'était pas nécessaire, pour parer à ce danger, de les faire comparaître nus, si l'on voyait plutôt une garantie complète dans la visite de leurs vêtements, pourquoi n'agir pas de même pour la personne principale?

Je crois avoir ainsi prouvé qu'il est absolument impossible d'admettre que l'ancienne forme de la visite domiciliaire eût une destination à tendance. Nullement commandée par des raisons pratiques, puisque la seconde forme suffisait complètement au but, cette forme aurait entouré la perquisition de difficultés telles qu'elle l'aurait littéralement interdite aux personnes d'un certain rang, et qu'elle aurait rendu pratiquement illusoire la protection du droit qui leur était destinée. L'opinion vraie est la suivante.

Le tablier de cuir était le costume habituel de l'Aryas primitif, de même qu'il est resté jusqu'à nos jours celui de l'Hindou du peuple (8) ; cette forme appartient ainsi à la catégorie de celles que je nomme *résiduelles* (9) : institutions commandées originairement par les rapports réels de la vie,

---

(7) Gaius, il est vrai (III, 186), ne fait mention des témoins qu'à propos de la forme nouvelle de la perquisition domiciliaire, mais il ne peut en avoir été autrement dans la forme ancienne.

(8) Richard Garbe, *Leben der Hindus*, dans Westermann *Monatshefte* T. 68 (1890), avril p. 114.

(9) Esprit du D. R. III, p. 201 et s., où j'ai cité une foule d'exemples.

et qui se sont conservées pour certains cas d'application comme formes purement vides, depuis longtemps abolies pour la vie ordinaire, par les progrès de la technique-pétrifications du temps passé.

Si j'ai frappé juste, le tablier de cuir acquiert la valeur d'un *certificat d'origine des Indo-européens;* il se range dans sa force probante à côté de l'hivernage du bétail à l'air libre. Si l'on demandait à quelqu'un : sous quelle latitude doit avoir vécu un peuple où l'homme allait sans habits et où le bétail passait l'hiver à l'air libre? il ne devrait pas même réfléchir pour répondre : sous une latitude très chaude.

2. L'ÉPOQUE DE L'EXODE.

Comme je le prouverai plus tard (§ 37, 38), les Aryas ont abandonné leur patrie au commencement de mars, le 1er mars juste, d'après la tradition romaine fixée dans le culte de Vesta. De là résulte par une conclusion directe l'indication du climat.

Si leur patrie avait été située dans la zone tempérée, comme ils avaient le choix de l'époque, ils n'auraient jamais fait leur exode aussi tôt, et auraient attendu sinon le mois de mai, du moins le milieu d'avril. Au mois de mars, le temps est encore trop rude sous la zone tempérée, la neige est à peine fondue et empêche le bétail de chercher sa pâture, la surface du sol est humide, la marche rendue bien plus pénible, et non moins le combat contre l'ennemi; le campement de nuit en plein air avec femmes et enfants, tel qu'il était certainement imposé par les circonstances de la migration pour de grandes masses[10], était entièrement impos-

[10] Le commandant de l'armée passait la nuit sous une tente; cela résulte du rituel du *servare de coelo* (§ 50), et il se peut qu'il en fût de même pour d'autres qui occupaient une situation prééminente, tels que les commandants en second, les prêtres, les augures, etc. Quant aux simples hommes, on ne s'embarrassait certainement pas de tentes pour les loger.

sible. Il faut donc qu'au commencement de mars la température fût déjà assez chaude pour rendre la marche possible. La neige, s'il y en avait eu, était depuis longtemps fondue, les chemins secs, un campement de nuit possible en plein air sans danger pour la santé. Que l'on se figure la patrie de l'Aryas dans une des régions de l'Europe citées à ce propos : en Allemagne, en Russie, dans les principautés danubiennes, et que l'on se demande s'il serait parti dès le 1er mars ; — cela n'était possible que sous une latitude qui permettait de restreindre le costume à un tablier de cuir : sous celle de l'Asie centrale.

3. L'ÉPOQUE DE LA MIGRATION RESTREINTE AUX TROIS MOIS DU PRINTEMPS.

Pendant la migration, les Aryas cessaient toujours la marche à la fin du printemps, le 1er mai juste, d'après la tradition fixée dans le calendrier romain (§ 42). Ils commençaient alors à construire des huttes, sous lesquelles on passait l'été chaud et l'hiver froid, et l'on ne reprenait la marche qu'au 1er mars suivant. L'année était divisée en deux périodes : marche de l'armée pendant le printemps (le *ver sacrum* des Romains), et temps de halte pendant l'été et l'hiver; on ne connaissait pas encore l'automne. — Pourquoi cette interruption de la marche pendant l'été? Je ne puis trouver d'autre réponse que celle-ci : parce que la chaleur était trop forte. Or cela concorde de nouveau avec un climat chaud; sous une latitude plus froide on aurait en tout cas remplacé le mois de mars qui ne pouvait convenir par le mois de juin. L'intérêt qu'avait pour l'Aryas la chaleur de l'été est éloquemment attesté par le mythe du dragon crachant le feu, c.-à-d. du soleil brûlant, en lutte avec Indra, le dieu de la pluie. Comme ce mythe se trouve également chez les Scandinaves à l'extrême Nord, où il est impossible qu'il soit né, il faut admettre qu'ils l'ont emprunté aux Aryas, et il atteste donc pleinement que la mère patrie

des Indo-européens se trouvait dans la zone chaude([11]).

Les quatre faits que je viens de citer : l'hivernage du bétail à l'air libre, le tablier de cuir, le commencement de la marche au 1er mars, et la halte au dernier jour de mai, concordent donc pour nous faire conclure que la mère patrie des Aryas appartenait à la zone chaude, et il n'y a donc aucun motif de révoquer en doute l'exactitude des renseignements des anciens sur l'habitat des *Arii.*

Un point d'appui important à mes yeux pour la détermination plus précise de cet habitat nous est fourni par l'ignorance où se trouvaient les Aryas au sujet du *sel*. Après les explications de VICTOR HEHN([12]), ce fait peut, à mon avis, être tenu pour constant. Le peuple père aryen et le peuple fils éranien ne connaissaient ni le nom ni la chose. Les Indo-européens n'ont appris à le connaître que dans le cours de leurs migrations([13]), en même temps que l'expression qui se trouve chez tous (*ἅλς*, *sal*, goth. *salt*, allem. *salz*, slave, *slatina*, anc. slave *soli*, irlandais ancien *salann*) et qu'ils ont certainement empruntée à la langue des aborigènes. De l'ignorance où se trouvait l'Aryas relativement au sel, il résulte que sa mère patrie ne peut avoir été dans le voisinage de la steppe salée nommée ci-dessus, située à l'Ouest de l'Iran, sinon il aurait nécessairement dû apprendre à connaître le sel. L'habitat du peuple aryen doit donc être reculé de beaucoup de degrés plus à l'Est. Mais cet éloignement dans l'espace n'aurait pas encore suffi à mon sens, pour empêcher que le sel ne pénétrât jusque là ; il faut qu'il y ait eu un autre obstacle naturel et insurmontable qui mît obstacle à sa pénétration et je ne puis me représenter

([11]) Le mérite d'avoir le premier attiré l'attention sur ce fait revient à HANS VON WOLZOGEN *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, VIII, p. 286 s., cité par SCHRADER loc. cit., p. 135.

([12]) *Das Salz, eine Kulturhistorische Studie*, Berlin, 1873.

([13]) Où ? V. à cet égard HEHN, p. 19.

comme tel qu'une haute et puissante chaîne de montagnes entourant l'Aryas de toutes parts, comme d'un mur de prison, et le séparant de toute communication avec le monde du dehors. Cette chaîne se trouve aux versants Nord de l'Himalaya, dans le Hindou-Kouch actuel. Ici les Aryas ont vécu pendant beaucoup de siècles, entièrement restreints à eux-mêmes et coupés de tout contact avec les peuples d'autre langage et d'autre civilisation, vivant de l'autre côté des montagnes. Ils n'étaient pas, comme le veulent beaucoup d'auteurs, établis sur les hauteurs où régnait une température basse, mais dans les régions inférieures : vallées, collines et basses montagnes, où le soleil de l'Asie centrale déployait toute son ardeur; cela résulte des attestations ci-dessus en faveur du climat chaud. Sur les froids sommets, le bétail n'aurait pu passer la nuit à l'air en hiver, il lui aurait fallu la protection de l'étable ; l'homme n'aurait pu se contenter pour vêtement du tablier de cuir, il lui aurait plutôt fallu la peau de mouton, et le commencement de l'émigration n'aurait pu avoir lieu au 1er mars, lorsque tout était encore couvert de neige.

Je trouve une confirmation de cette thèse de la séparation du peuple aryen du monde extérieur, fondée sur son ignorance du sel, dans la comparaison de ses hautes facultés intellectuelles et du niveau étrangement bas auquel il se trouvait, ainsi que nous le verrons plus loin, dans les choses de la civilisation extérieure. Je ne puis m'expliquer ce fait qu'en admettant qu'il était absolument livré à lui-même sans aucune influence extérieure.

Je trouve une autre confirmation dans le principe régissant le *ver sacrum* des Romains, de l'abolition complète de toute dépendance entre la troupe qui abandonnait ses foyers et le peuple père. Ainsi que je l'établirai plus tard (§ 37, 38), le *ver sacrum* contenait une reproduction de l'exode des Aryas hors de leur mère patrie. Ce principe proclame donc sous le rapport historique, que le peuple fils aryen, en

émigrant de sa mère patrie, s'est arraché complètement et pour toujours du peuple père. Cela n'est cependant rien moins que naturel. La forme naturelle de l'émigration d'une fraction du peuple est que le peuple souche conserve communication avec cette fraction; c'est ce qui arrivait en Grèce et à Rome dans l'expédition des colonies. Au contraire chez les Aryas émigrants, par le passage des montagnes qui séparait leur patrie du monde extérieur c'en était fait pour toujours du maintien de toute communication ultérieure avec le peuple père; c'était une bouture arrachée de l'arbre et portée au loin pour être mise en terre. Sans l'obstacle que la montagne opposait à l'expansion des Aryas hors de leur domaine originaire, ils auraient certainement fait comme d'autres peuples, p. ex. les Slaves; lorsque le sol ne suffisait plus à les nourrir, ils se seraient étendus toujours plus loin sans briser les liens qui les unissaient à la mère patrie. Mais la montagne leur opposait un obstacle insurmontable, le seul remède était l'émigration de la partie excédante de la population, qui rompait ainsi pour toujours ses communications avec le peuple père. Ainsi, et ainsi seulement, s'explique le principe du *ver sacrum*, en contradiction absolue avec les habitudes romaines; il trouve son explication naturelle, et à mon avis en même temps sa seule explication, dans la constitution orographique de la mère patrie aryenne. A cet isolément absolu de l'Aryas, causé par des obstacles naturels, se rattache probablement aussi l'unité parfaite et méthodique du développement de sa langue. Sans être influencée par des idiomes étrangers ni par leur morphologie et leur vocabulaire, elle put dans ce domaine entièrement clos se développer par elle même et acquérir ainsi ce merveilleux achèvement qui la distingue des langues de tous les autres peuples; l'épanouissement complet des germes linguistiques n'était troublée par aucune action du dehors. Au linguiste à décider si pareil isolement complet d'une langue dans sa

période de formation peut en réalité exercer l'influence que je présume ici.

Toute la déduction tentée ci-dessus de l'isolement complet des Aryas par une chaîne de montagnes qui les entourait viendrait à crouler s'il était vrai qu'ils ont connu la mer. Sans entrer plus avant dans l'examen des raisons produites pour ou contre, ce qui serait entièrement déplacé, je me contente de déclarer que je me rallie avec pleine conviction à l'avis des savants autorisés qui le nient; pour moi la circonstance que les Aryas n'ont pas connu le sel, suffit à elle seule à faire pencher la balance.

II.

DEGRÉ DE CIVILISATION DES ARYAS.

III. Bien plus intéressante que la recherche du siège originaire du peuple aryen, est la détermination de son degré de civilisation, de ses institutions extérieures et de ses idées morales. Je ne partage point l'opinion très répandue qui reconnaît au peuple père, sous le rapport tant technique qu'intellectuel et moral, un haut degré de développement. Il aurait déjà connu l'agriculture, aurait su travailler les métaux, aurait vécu dans des villes et dépassé de loin tous les autres peuples sous le rapport moral — toutes choses qu'un examen plus attentif fait trouver fausses. La préoccupation de donner aux Européens les ancêtres les plus dignes, paraît avoir influencé les idées de maint auteur : c'est du chauvinisme scientifique. Je me rallie avec pleine conviction à la contradiction qui y a été opposée d'autre part, en particulier par VICTOR HEHN, et je crois pouvoir la justifier encore mieux par quelques considérations entièrement nouvelles.

Il y a un seul point où le peuple père fait preuve d'un

degré de culture intellectuelle qui excite toute notre admiration, c'est sa *langue*, de l'avis des savants en linguistique, la plus hautement développée de toutes celles que nous connaissons ([14]). La haute intelligence du peuple dont la philosophie indienne à la période védique et la poésie de l'époque suivante sont des témoignages éclatants se trouve ainsi mise à l'abri de tout doute. Il est d'autant plus étrange que dans les choses pratiques il ait pu rester si extraordinairement en arrière. Sous ce rapport les Sémites et les Égyptiens lui étaient de beaucoup supérieurs. A une époque où ces peuples avaient déjà derrière eux un brillant passé de civilisaion, les Aryas étaient encore dans leurs villages, ne connaissant ni villes, ni agriculture, ignorant la technique de la métallurgie et ses applications au monnayage. Privés de relations commerciales, d'institutions juridiques perfectionnées, ils ne trouvaient pas même dans leur langue une appellation pour le droit. La mer qui aurait pu les mettre en contact avec des peuples étrangers plus avancés dans la voie du progrès, ils ne l'avaient pas encore vue, dans l'opinion que je tiens pour vraie. Conclure de ce qu'ils avaient des vaisseaux ou plutôt des barques ou bateaux, qu'ils connaissaient la mer, c'est aller trop vite, car cela se concilie avec la simple navigation en rivière. La nature avait refusé aux Aryas, dans le pays de montagnes qu'ils habitaient, les puissants fleuves, tels que l'Euphrate et le Tigre, qui devinrent pour les Babyloniens les artères vitales des relations les plus étendues.

Je résume ici les caractéristiques sociales du peuple père, telles que je compte les tracer dans la suite.

([14]) Paroles de A. SCHLEICHER dans HILDEBRAND *Jahrbücher für Nationalökonomie*, I, p. 404. Il ajoute la remarque que « d'après les lois de la vie des langues, le peuple qui parlait ce langage a dû avoir vécu au moins dix mille ans. »

1. Le peuple père ne connaissait point d'agriculture.
2. C'était un peuple pasteur,
3. un peuple sédentaire et très nombreux.
4. Il n'avait point de villes.
5. Il ne connaissait point le travail des métaux.
6. Par rapport aux institutions juridiques, il occupait un rang très inférieur.

1. Point d'agriculture.

IV. Les motifs sur lesquels l'opinion dominante appuie la proposition contraire ne tiennent point. Les seuls qui méritent examen sont, à mon avis, les suivants.

Ils connaissaient certaines espèces céréales. Conclure de là qu'elles avaient été gagnées artificiellement par culture agricole est erroné; il est possible que ce fussent des graines venues à l'état sauvage, que l'on récoltait comme on le fait de nos jours pour les baies qui poussent dans les bois.

Vient ensuite la concordance des mots sanscrit *ajras*, grec ἀγρός, lat. *ager*, goth. *akrs*, allemand *acker*. Mais il est inexact de dire que *ajras* voulait dire terre cultivée, ce mot signifiait pâture (§ 5).

Enfin la dérivation du grec ἀροῦν, lat. *arare*, goth. *arjan* : labourer, de la racine sanscrite *ar*. Seulement, cette racine n'avait pas le sens de labourer, mais celui de diviser; les deux substantifs de la langue mère qui en ont été formés (*aritra* : rames, *aritar* : rameur, conservé dans le suéd. anc. *ar* : ame et district obligé de fournir des rameurs) n'ont pas pour objet la division de la terre, mais celle de l'eau : la navigation déjà connue à cette époque du peuple père, comme le montre la concordance de *nau, nav* (sanscrit) avec ναῦς, *navis*, nacelle. Avec cette signification de ramer, les deux expressions se sont conservées dans ἐρέτης rameur, τριήρης trirème, *ratis* radeau. Les Aryas n'ont appris à connaître la charrue qu'après la séparation du peuple fils. Eux-mêmes

rattachent leur connaissance à cet égard au peuple soumis des *Açvin*, lesquels, d'après le Rigveda, « en semant des grains avec la charrue ont donné beaucoup de bonheur au peuple aryen[15], » et cela est confirmé par la circonstance que l'expression employée dans le Rigveda : *vrka* (loup c.-à-d. l'animal sauvage, déchirant la terre) ne se retrouve dans aucune des langues filles. Mais la circonstance que l'expression servant à désigner la charrue est commune à toutes les langues filles[16], montre que les Indo-européens ont appris à connaître la charrue à une époque où ils ne s'étaient pas encore séparés les uns des autres. Ils se servaient pour la désigner de l'expression servant dans la langue mère à désigner la rame; l'idée qui les guidait, c'est que comme la rame divise l'eau, la charrue divise la terre. A côté de cette expression, on rencontre encore chez les Slaves et les Germains *plugŭ, pliuges, pflug,* ce qui doit être l'expression au moyen de laquelle le peuple dont ils ont appris l'agriculture désignait lui-même la charrue.

De même que la langue de l'Aryas ne possède point d'expression pour désigner la charrue, de même elle n'en possède aucune pour désigner l'automne; en fait de saisons elle ne distingue que l'été (*samā*)[17] et l'hiver (*himā*).

---

(15) HEINRICH ZIMMER, *Altindisches Leben*. Berlin, 1879, p. 235.

(16) Grec ἀρότρον, lat. *aratrum*, nord ancien *aror*, celte (irland.) *arathar* et *plaum orati* (pour la charrue à deux roues avec soc en fer qui n'a apparu que plus tard dans les Gaules. HEHN loc. cit., p. 457).

(17) Haut allem. anc. *sumar*, haut allem. moyen *sumer*, allem. moderne *sommer* ; de *hima:* lat. *hiems*, grec χειμών; pour le printemps et l'automne il n'y a point d'attache dans la langue mère. L'Aryas comptait d'après l'été et l'hiver, ce qui se conserva chez plus d'un des peuples fils. Après l'apparition de l'agriculture seulement s'ajouta l'automne (*çarad*) et plus tard encore d'autres saisons jusqu'au nombre de 5 et même de 6. L'influence des rapports climatériques du nouvel habitat du peuple se manifeste ici très clairement. V. sur tout cela ZIMMER, loc cit , p. 371, s.

L'automne n'a aucune importance pour les pâtres, rien ne pouvait les porter à distinguer cette saison des autres, puisqu'elle ne leur apporte rien de particulier. Sous les climats chauds, où le bétail hiverne à l'air libre, aucune saison n'a en général, quant à ses occupations, une importance prépondérante; elles sont toutes égales. Mais elles ne le sont point pour le cultivateur; il connaît deux saisons tranquilles, sans occupations : l'été et l'hiver, et deux saisons de travail : le printemps et l'automne, le temps des semailles et celui de la récolte. L'apparition de la désignation linguistique pour l'automne est un signe certain de l'apparition de l'agriculture, son absence chez un peuple à langage perfectionné, comme le peuple aryen, est une attestation certaine de son existence de pâtre. L'automne est le temps de la prospérité, de la joie et des fêtes, un peuple qui le connaît possède aussi pour le dénommer un mot spécial. Les expressions servant à désigner l'automne dans les langues indo-européennes ne datent, leur diversité l'atteste, que du temps qui a suivi la séparation des peuples [18].

Je rapporterai plus tard (§ 39) à l'occasion du sacrifice votif du *ver sacrum*, une autre preuve en faveur de l'assertion que les Aryas ne connaissaient point l'agriculture; l'offrande n'avait pour objet que du bétail. Si l'agriculture avait été connue des Aryas, ces sacrifices auraient dû s'étendre aux fruits des champs qui partout où la terre est cultivée, apparaissent comme objets de sacrifices non sanglants à côté des sacrifices sanglants d'animaux.

(18) L'Italiote empruntait l'expression pour automne à l'idée de satiété (*autumnus* de la racine sanscrite *av* = se rassasier. Vaniczek, *Griech. lat. etymolog. Wörterbuch*, I, 67, II, 1235), le Germain à celle de récolter, de cueillir (*Herbst*, d'une racine *hard* ou *carp* perdue en germanique, lat. *carpere*, grec καρπὸς fruit). Kluge, *Etym. Wörterbuch*, p. 133).

2. Le peuple père était un peuple de pâtres.

V. Il importe d'abord de signaler ici la désignation de la terre par le mot *ajras*. L'expression dérive de la racine *aj* = mener ; *ajras* nous représente donc la terre sur laquelle on mène quelque chose (le bétail) : le pacage du bétail (en allem. *treiben*). De cette signification de mener dans le sens agricole est provenue plus tard la signification plus large désignant toute espèce d'activité. L'expression allemande : *was treibst du?* de même que l'expression latine : *quid agis?* nous ramènent par leur origine historique à la vie pastorale des temps primitifs. C'est dans la conduite des troupeaux que la notion de l'activité s'est pour la première fois présentée à la conscience de l'homme — le proverbe allemand : *Wie mans treibt, so gehts* (on récolte ce qu'on a semé) est des plus significatifs à cet égard, il ne pouvait se former que par application au bétail.

Dans *ἀγρος* et *ager*, *ajras* s'est élargi jusqu'à signifier champ *en général*, tandis que dans les langues germaniques il en est provenu le champ soumis à la charrue (allem. *acker*, haut allem. anc. *acchar*, goth. *akrs* etc.), preuve non équivoque que le passage de la vie pastorale à l'agriculture ne s'est opéré qu'à l'époque qui a suivi la séparation du peuple fils et du peuple père.

Les pâtures étaient communes, l'époque primitive ne connaissait point la propriété privée du sol ([19]), la terre appartenait à la communauté. Les Germains et les Slaves ont longtemps encore maintenu cette institution, même lorsqu'ils s'adonnèrent à l'agriculture, tandis que la légende romaine attribue l'introduction de la propriété privée sur

([19]) Il suffit de renvoyer à l'ouvrage connu de de Laveleye, De la propriété et de ses formes primitives, 1874. (Adaptation allemande de K. Bücher : *Das Ureigenthum*, 1879).

les terres labourées à Romulus, qui donna à chaque citoyen un *heredium* (= une propriété; *heres* dans le langage primitif signifiait propriétaire; il a encore ce sens dans la *lex Aquilia*). Pour les pâtures, la propriété commune s'est maintenue même chez les Romains pendant des siècles (*ager publicus* = *populi*, par opposition à *ager privatus* = *privi*; de là aussi *proprietas* = *quod pro privo est*); de même chez les Germains et les Slaves; il ne peut donc y avoir le moindre doute que les pâtures du peuple père ne fussent communes.

La réunion des troupeaux de propriétaires différents sur une seule et même pâture est impraticable si l'on ne prend soin d'en distinguer la propriété. Chez les Romains cela se faisait par la marque des troupeaux (*signare*); chaque tête de bétail était marquée au feu, du signe de la communauté de pacage et de celui de son propriétaire([20]). Cette pratique non seulement excluait entièrement l'incertitude du rapport de propriété causée par la fuite du bétail — toute personne qui le trouvait savait d'où il était, il portait le sceau de sa provenance — mais encore elle diminuait le danger du vol du bétail — le sceau disait à toute personne à laquelle la bête était présentée en vente : volée chez tel ou tel, gardez-vous de l'acheter. Sans elle, deux institutions juridiques, la reven-

([20]) *Notam inurere* Virg. Georg, III, 158: *continuoque notas* (marques du propriétaire) *et nomina gentis* (marques du pacage commun) *inurunt*. Pour les moutons, les chèvres dont la marque aurait été recouverte par la laine ou les poils, on faisait des marques en couleur. Ainsi s'explique Gaius, IV, 17... *ex grege vel una ovis aut capra in jus adducebatur vel etiam pilus inde sumebatur*. Par *pilus* il ne faut pas entendre une touffe quelconque de laine ou de poil. Elle n'aurait eu aucune force probante pour la concession des *vindiciae* qui devait se faire tout au début; il faut entendre par là la partie sur laquelle se trouvait la marque en couleur du propriétaire et que l'on pouvait couper, sans qu'il fût nécessaire d'amener l'animal devant le tribunal. Pour les animaux dont la marque était imprimée au feu on ne pouvait échapper à la production devant le tribunal.

dication et l'usufruit d'un troupeau auraient été impraticables[21].

Le Germain avait également sa marque domestique, et il ne peut en avoir été autrement au temps primitif du peuple père, sauf que la marque au fer rougi n'était pas encore possible alors, et devait être remplacée par une marque de couleur. Les marques de couleur sur la peau du bétail vivant ont été les premiers signes d'écriture, la peau des bœufs vivants les premières tablettes d'écriture du peuple père aryen. Cette *application* de couleur est au

(21) Notre théorie a passé ici, comme si souvent, sans faire attention à la question de preuve, elle se contente d'accentuer la possibilité abstraite de ces deux rapports, sans se les représenter dans leur exécution concrète c.-à-d. par rapport à la preuve. Comment le revendiquant dont le troupeau s'était mêlé à celui d'un autre aurait-il pu prouver quelles pièces lui appartenaient et comment son adversaire aurait-il fourni la preuve qui lui incombait pour sa *contravindicatio* (L 2 de R. V. 6-1)? La marque de propriété de tous les deux écartait toute difficulté. La revendication du troupeau se réduisait au débat sur la marque de propriété, de même que celle d'une succession se réduisait au débat sur le droit à la succession; ce débat tranché, l'application aux différentes pièces se faisait d'elle même, l'indication de ces dernières ne formait point une condition de l'*intentio*, mais seulement de la réalisation, de la *condemnatio*. Quant au rapport numérique des diverses pièces avec le troupeau du demandeur et du défendeur, auquel PAUL (L. 2 de R. V. 6. 1) veut attacher de l'importance, il est impossible qu'il eût une signification; cela serait revenu à dire, que lorsque 100 têtes de son troupeau s'étaient mêlées aux 110 du défendeur, le demandeur devait revendiquer, non le troupeau, mais les différentes pièces isolées c.-à-d. amener les 100 moutons ou bœufs en justice! C'est juste pour éviter cette absurdité que le droit ancien, avec une sage prévoyance, avait admis la revendication du troupeau. Elle doit donc avoir eu lieu, tout comme l'*hereditatis petitio* (L. 5 pr., L. 10 pr. de her. pet. 5-8), même lorsque quelques pièces seulement s'étaient égarées: la circonstance que l'action pouvait viser le troupeau, épargnait au demandeur la nécessité de faire connaître le nombre dans l'*intentio*; s'il avait dû le faire, il aurait perdu son procès du chef de *plus petitio* toutes les fois que l'une des pièces égarées

fond de la signification du mot *literæ*; il dérive comme *li-nere*, enduire, *li-neæ* ce qui est enduit, de la racine sanscrite *li*(22); ce ne fut que plus tard que l'*application* fit place à l'*incision*, au grattage, à la gravure sur cire, bois, pierre, airain (*scribere*) (23). L'application de la marque sur la peau du bœuf vivant conduisit à l'emploi pour l'écriture de la peau du bœuf mort. Nous la trouvons servant à cet usage chez les Romains à l'époque la plus reculée. C'était le *clypeum*, dont PAUL DIACRE nous rapporte d'après FESTUS (§ 56) : *clypeum antiqui ob rotunditatem etiam corium bovis appellarunt, in quo* FŒDUS GABINORUM *cum Romanis fuerat* DESCRIPTUM. La peau de bœuf fut la première table à écrire des Romains, les traités entre nations sont les plus anciens documents qui y furent consignés par eux, jusqu'à ce que plus tard le cuivre la remplaça. Il nous est attesté que les Juifs à l'époque de David se servaient également de la

se serait de nouveau échappée. La *vindicatio gregis* lui évitait ce danger et le dispensait d'amener au tribunal toutes les pièces. L'opinion de PAUL contient une nouvelle preuve à l'appui du jugement que j'ai porté sur lui (Du rôle de la volonté dans la possession, p. 230, s.)

La marque de propriété rendait le même service en matière d'usufruit d'un troupeau, à la dissolution. L'usufruitier était obligé de remplacer au moyen du croît les pièces perdues (*summittere*, L. 68, § 2. L. 70 de usu 7-1). L'incorporation se faisant en brûlant ou en peignant la marque (VIRGIL. l. c. III, 159: *quos malint summittere*). La partie du croît que l'usufruitier incorporait à son propre troupeau, il la marquait de sa marque; quant à celle qu'il incorporait au troupeau légué en usufruit, il la marquait de la marque du testateur. La preuve de l'incorporation était ainsi faite de la manière la plus simple, alors qu'elle eût pu devenir impossible selon les circonstances. Que l'on songe au cas où les deux troupeaux auraient pâturé sur les mêmes champs; sans les deux marques le rapport de propriété sur les deux troupeaux aurait été inextricable.

(22) VANICZEK, l. c., II, p. 800.

(23) VANICZEK, II, p. 800, 1106.

(24) Cité d'après l'édition de OTFR. MÜLLER. Leipzig, 1839.

peau du bœuf pour écrire. De ces grossiers matériaux primitifs sortit plus tard à Pergame la forme plus noble du parchemin.

Les Romains étendirent la marque au fer chaud, du bétail aux hommes (esclaves[25]) et calomniateurs). La marque met l'homme au même rang que la bête. C'est de cette idée que dérive la signification de l'expression de la langue judiciaire romaine *nota* = tache, correspondante au mot allemand : *brandmal :* flétrissure, et à l'expression *gezeichnet,* marqué, par rapport aux hommes. L'idée de prééminence a été également souvent rattachée au bétail par le langage, p. ex. par la langue latine dans *egregius, eximius* (= choisi dans le troupeau comme excellent pour un but particulier p. ex. le sacrifice) et par la langue allemande dans : *ausgezeichnet*, distingué. La période de la vie pastorale a laissé dans le langage des traces ineffaçables. Outre celles que je viens de citer, et celle nommée ci-dessus (p. 27) dérivant de la signification métaphorique du pacage du bétail (*treiben*), il faut ranger dans cette catégorie la désignation de la fille comme *celle qui trait*, et le nom de la monnaie emprunté au bétail, dont il va être question à l'instant.

L'expression de la langue mère pour bétail était *paçu*, conservé dans le latin *pecus*, german. *faihu*, *fihu*, *fêhu*, *feeh*, *vihe, vieh.* La racine sanscrite *pak* qui en forme la base signifie prendre, lier, d'où le sanscrit *pāça*, la corde, la chaîne, le lacet[26]). Le mot nous représente le bétail paissant à l'air libre, et qu'il faut capturer pour le

[25]) L'expression employée à cet effet dans la *lex Aelia sentia* qui interdisait à de pareils esclaves l'accès de la liberté romaine était : *stigmata inscripta.* GAIUS, I. 13, ULPIEN, I, 11; on marquait de force les esclaves fugitifs que l'on parvenait à reprendre, QUINT, J. O., 7-4-14: *fugitivo*; PETRONE, Satyr. 103: *notum fugitivorum epigramma.*

[26]) VANICZEK, loc. cit., I, p. 45, 6460.

traire([27]), l'abattre, l'atteler, ou l'épiler s'il s'agit de moutons([28]); c'est l'image de l'Américain du Sud prenant le bétail au lasso dans ses prairies. *Paçu* est le bétail pris au moyen de la *paça*.

Les Romains et les Germains ont emprunté au bétail leur notion du patrimoine. Le latin a formé de *pecus* : *pecunia* (patrimoine du père de famille) et *peculium* (petit bétail, c.-à-d. possession des enfants et des esclaves), en gothique *faihu* et en anglo-saxon *feoh* signifiait à la fois bétail et patrimoine([29]). Ces expressions nous renvoient aux pâtres dont la richesse consiste en troupeaux, tandis qu'elles n'ont aucun rapport avec l'agriculteur, pour lequel la valeur de la terre dépasse de loin celle du bétail nécessaire pour l'exploiter.

Le droit romain antique est tout particulièrement instructif au point de vue de ce contraste. Il distingue, comme je l'expliquerai à une autre place, deux espèces de masses patrimoniales : la *familia* et la *pecunia*. La *familia* nous représente la ferme romaine avec tout ce qui appartient à son exploitation : esclaves, bêtes de trait et de charge. Ces objets sont choses de *mancipium* (*res mancipi*), il faut pour en transférer la propriété une forme solennelle (*mancipatio, in jure cessio*) et ils peuvent être revendiqués contre tout possesseur par le propriétaire qui les a perdus. La *pecunia* comprend tout le reste du patrimoine, auquel la notion du

---

([27]) C'était la fille qui trayait le bétail, elle s'appelait celle qui trait (Sanscr. *duhitar*, zend. *dugdar*, grec, δυγατήρ. germ. *douhtar*, *dotar*, *tochter*, du sanscr. *duh* = traire, Vaniczek, loc. cit., I, p. 415).

([28]) La tonte de la laine était encore inconnue par manque de couteaux.

([29]) On a également employé l'expression mouton pour désigner l'argent. J'en ai gardé souvenir de la Frise Orientale, mon pays natal, où les baux héréditaires des tourbières stipulaient encore de mon temps : *gulden und schaf*.

mancipium ne trouve aucune application; c'est ce qui a fait donner à ces choses le nom de *res nec mancipi*. Pour en transférer la propriété, il suffit de la délivrance sans formes (*traditio*), et la protection du droit est restreinte.

Le droit à la *familia* est le droit spécifique du Romain, droit formé sur le sol italique depuis le passage de la vie pastorale à l'agriculture (*dominium ex jure quiritium*, la propriété du *paysan* sur sa maison et sa ferme, *familia* = maison, *famulus, familiaris* = habitant de la maison, *paterfamilias*, maître de la maison); *pecunia* est la propriété du pâtre (*pecus, pecunia*). La pleine protection dont jouit la première a pour base le travail. Celui-ci est nécessaire non seulement pour défricher et labourer le sol, mais encore pour dresser les bestiaux à l'exploitation agricole. Dans les troupeaux, on prend les bêtes de trait et de charge (*res mancipi* = *quadrupedes quae dorso collove domantur*, Ulpien, 19-1), mais il ne suffit point de les choisir; il faut les dompter, les élever[30]; jusque là elles restent *res nec mancipi*. Le pâtre laisse l'animal tel que la nature l'a créé, le paysan le transforme. On retrouve pour l'animal le même processus que pour la terre. Le pâtre enlève de la pâture ce que la nature a produit sans lui : son activité, comme celle du chasseur et du pêcheur, se borne à s'approprier ce qu'il doit à la nature; le paysan vient en aide à celle-ci : il la force par son travail à lui donner ce que spontanément elle ne lui aurait point procuré.

3. Le peuple était sédentaire et très nombreux.

VI. Laissons de côté pour le moment la question de savoir si le peuple était sédentaire; en tout cas il doit avoir été très nombreux. Il y a pour l'établir trois raisons :

(30) Gaius, II, 15.. *non aliter quam si* domita *sunt*.

1. *D'abord l'argument tiré de la langue.* La perfection de celle-ci indique un peuple vivant depuis plusieurs milliers d'années (p. 23). Avec la fécondité de tous les peuples primitifs il doit pendant ce laps de temps s'être fort augmenté, et comme un peuple pasteur a besoin pour exister d'une aire bien plus grande qu'un peuple agriculteur (au moins décuple) il doit aussi avoir occupé une superficie très étendue. Que la langue ait néanmoins pu maintenir son unité, cela n'a rien d'étonnant en présence des analogies que nous offre l'histoire, p. ex. la langue arabe. Au surplus, d'après quelques sanscritistes nouveaux il se serait déjà formé chez le peuple père aryen, dans sa mère patrie, plusieurs idiomes([31]).

2. *Ensuite l'argument tiré de la composition du peuple.* Il se décomposait, comme les Germains à l'époque de Tacite, en plusieurs tribus politiquement indépendantes, non unies par un lien supérieur et divisées en clans subdivisés à leur tour en villages. Cela nous offre le tableau d'un peuple très nombreux s'étendant sur un vaste espace.

3. *Enfin l'argument tiré de la force numérique du peuple fils.* L'excédent de population qui se sépara du peuple père lors de l'exode des Indo-européens doit avoir été très important, sinon ceux-ci n'auraient pu rester victorieux dans leur longue marche vers l'Europe, et renverser devant eux toutes les résistances. Ce n'était point un ruisseau, mais un fleuve impétueux, qui rompait les digues et roulait au loin ses flots dévastateurs.

Ce départ de l'excédent de la population ne fut pas le seul ; la langue nous en renseigne un autre : la séparation de la tribu éranienne (Perses, Arméniens, etc.) du peuple père. Celui-ci resta néanmoins encore assez nombreux et puissant pour inonder les Indes.

A l'époque de la séparation des Indo-européens, le peuple

([31]) SCHRADER, loc. cit., p. 155.

père aryen doit avoir compté des milliers d'individus. Or s'il en était ainsi ce ne peut avoir été qu'un peuple sédentaire. Un peuple qui compte des millions d'individus, ou même seulement plusieurs centaines de mille, ne peut être nomade; il suffit de se le représenter pour se convaincre de l'impossibilité. Un peuple entier peut se mettre en mouvement pour chercher de nouvelles habitations, ainsi que l'ont fait tant de peuples, mais pareil exode d'un peuple tout entier se faisant en un coup, n'a rien de commun avec l'état nomade d'une tribu de pâtres, lequel consiste dans le changement périodique des lieux de pâturage. Le nomade ne connaît point de patrie, il migre sans patrie d'un endroit à un autre. Seul un peuple sédentaire possède une patrie, et lorsqu'il l'abandonne, c'est pour en acquérir une meilleure, à la place de l'ancienne qui ne lui plaît plus; il part non pour *migrer* comme le pâtre, mais pour *émigrer*.

4. Le peuple père ne connaissait ni villes ni maisons de pierre.

VII. La tendance des indologues à attribuer au peuple père le plus haut degré possible de civilisation, l'a aussi fait doter de villes. Je me rallie avec pleine conviction à la contradiction récemment élevée contre cette hypothèse ([22]). Cette contradiction se base d'abord sur le fait que les Germains, à l'époque de Tacite, et les Slaves jusque dans les temps historiques, ne connaissaient pas encore de villes. Il est inadmissible qu'un progrès aussi important que celui qu'atteste la fondation de villes (§ 21) ait jamais été perdu par un peuple qui l'a acquis. Le peuple père ne peut donc pas avoir possédé des villes, sinon nous en verrions chez les Germains et chez les Slaves à l'époque historique. Pour les

([22]) Zimmer, loc. cit., p. 145-148. Dans le même sens Schrader, loc. cit., p. 197, s.

Grecs, les Romains, les Celtes, la connaissance de la construction des villes ne résulte que de leur contact avec des peuples plus avancés. La deuxième raison invoquée par l'auteur cité est que dans les chants du Rigveda on ne trouve nulle part avec quelque certitude le nom d'une ville.

Comme troisième raison, j'ajouterai un argument linguistique; j'ignore s'il n'a pas déjà été produit par d'autres. A l'époque de la séparation des Indo-européens, le mot pour désigner la ville était encore inconnu du peuple père. Le sanscrit *vâstu* qui s'est conservé dans le grec *ἄστυ* signifiait simplement *endroit, demeure;* le nom désignant la ville apparaît pour la première fois dans les langues particulières indo-germaniques, et la circonstance que dans chacune d'elles [33] il est différent et se base sur une idée complètement distincte, montre que les Indo-européens n'ont appris à connaître les villes qu'après s'être dispersés. Le pâtre doit demeurer dans le voisinage de ses troupeaux et de ses pâtures, ce qui ne permet point la vie en commun de beaucoup de pâtres dans une seule et même ville; l'éloignement des pâtures et des troupeaux serait trop grand.

Le peuple père n'a connu que le village (*grâma*) et non la ville. Il ignorait aussi la maison de pierre, et demeurait dans des huttes ou des tentes, pouvant facilement se démonter et se déplacer. A l'époque historique, les Germains les transportent encore avec eux sur leurs chars à bœufs.

---

(33) Grec *ἄστυ*, *πόλις*, latin *urbs*, *oppidum*, celt. *dùn* comme syllabe terminale (p. ex. *Lugdunum*). L'anglo-sax. et scandin. *tûn*, l'arménien *dun* maison, que l'on cite également, signifiait originairement un espace clos, et jusqu'à ce jour il s'est conservé en plat allemand pour signifier jardin (néerland. *tuin*). L'expression de la langue allemande pour ville était originairement *burc*; *statt*, *stadt* ne se rencontrent que plus tard. PICTET, Les origines indo-européennes, 2 édit., 2e vol., p. 285, cite encore : slav. anc. *gradu*, russe *gorodù* et cimb. *pill*, forteresse.

Cela est si bien établi par les recherches d'autres auteurs que je puis me borner à y renvoyer ([34]).

5. Le peuple-père ne connaissait pas encore le travail des métaux.

VIII. Le métal même (principalement le cuivre, *ayas*), à l'exclusion du fer, lui était sans doute déjà connu, comme le prouve la langue, mais en conclure qu'il en connaissait le travail est tout aussi risqué que de conclure de la connaissance des céréales à celle de l'agriculture.

Aucun peuple indo-européen n'a conservé aussi fidèlement que les Romains les institutions du temps passé. Complètement disparues depuis longtemps de la vie pratique, elles se survivent comme actes solennels. Pour l'historien, ces vestiges des temps primitifs ont la même valeur inestimable que pour le paléontologue les débris fossiles conservés dans le sein de la terre ; ils lui donnent des renseignements sur une époque que nulle tradition historique n'éclaire. Nous les rencontrerons encore souvent. Ici ils nous prouveront que la connaissance du métal était inconnue à l'époque primitive.

A une époque où l'on connaissait depuis longtemps à Rome les lances avec pointe en fer, le fécial, dans la déclaration de guerre solennelle au moyen du jet de la lance sur le sol ennemi, dut pendant des siècles encore se servir de la *hasta praeusta*. C'était une lance entièrement en bois, dont la pointe avait été durcie au feu et puis trempée dans le sang ([35]).

([34]) Schrader, loc. cit., p. 404. Il en indique même la forme.

([35]) On la retrouve dans le *cranntair* des Gaéliques du haut pays d'Ecosse et dans le *Bodkefli* des Scandinaves, tige (parfois croix) brûlée aux bouts, puis trempée dans le sang, qui était envoyée autour du pays, en signe de déclaration de guerre et de convocation à un endroit déterminé ; en Suède, l'usage se conserva jusque dans le 16e siècle, chez les Gaéliques jusque

Même chose pour la *hasta pura*([36]) qui était donnée comme récompense de la bravoure, et pour la *festuca* dans la procédure de revendication. L'usage ne s'explique pas autrement qu'en admettant que la lance à pointe de fer n'était pas encore connue à l'époque de la migration.

Pour sacrifier l'animal offert en holocauste lors de la conclusion d'un traité international, le fécial ne pouvait se servir que de la hache en *silex*. Dans la vie, la hache et le couteau de fer avaient depuis longtemps mis hors d'usage les instruments de pierre, mais ils ne pouvaient être employés dans cet acte, qui devait s'accomplir comme on était accoutumé depuis les temps primitifs. Au *pons sublicius* confié à la garde des pontifes, il ne pouvait y avoir des clous de fer, mais seulement des clous de bois; comme pour les féciaux, l'usage de l'époque primitive était la règle pour les pontifes. Il en était de même de la vestale. Lorsque au commencement d'une année nouvelle, le feu du temple de Vesta devait être éteint et remplacé par un feu nouveau, ou lorsqu'elle devait rallumer le foyer éteint par sa négligence, elle ne pouvait se servir de fer ni de pierre, mais seulement d'un bois facilement inflammable (*materia felix*)([37]) par la rotation (*terebratio*) d'un bois dur. Cette opération devait se faire non dans le temple même, mais seulement à l'air libre comme à l'époque de la migration, et le feu devait ensuite être porté au temple dans un crible d'airain([38]). La peine de mort infligée à une personne ecclésiastique, ne s'exécutait point au moyen de la hache

dans le 18e. V. GRIMM, *Rechtsalterth.*, p. 163-164. Cela met hors de doute que la *hasta sanguinea praeusta* a son origine à l'époque de la migration.

([36]) SERV. ad Aen. 6-760 : *sine ferro*. SUETONE, Claudius, 28, etc.

([37]) FELIX signifie: qui engendre. VANIČEK, II, 638.

([38]) FESTUS, ep., p. 106. *Ignis Vestae.. tamdiu terebrare quousque exceptum ignem* CRIBO AENEO *virgo* IN AEDEM FERRET. Ce crible d'airain autorise-t-il à conclure que les Aryas connaissaient déjà la fonte du bronze? Nous reviendrons plus tard sur ce point.

hache de fer, mais comme à l'époque primitive, au moyen de la flagellation.

Les assemblées du peuple réunies par les pontifes étaient convoquées verbalement (*comitia calata*); pour celles réunies par les magistrats, l'appel était fait au moyen de sonneries de cors. Nous établirons plus loin qu'à l'époque de la migration le rassemblement des troupeaux et les commandements dans la bataille se faisaient de vive voix, d'où il résulte que l'usage d'instruments en métal pour donner les signaux militaires était inconnu au peuple migrateur, nouvelle preuve que le peuple père n'était pas au courant du travail des métaux dans un but technique.

Partout donc, pour les actes religieux, le clergé répudiait radicalement le fer. Le même fait se rencontre chez les Juifs. Connaissant depuis longtemps les couteaux et les outils en fer, ils en prohibaient l'usage dans la circoncision et dans l'érection de l'autel de pierre. On devait, à cet effet, se servir, comme à l'époque primitive, du silex aiguisé. Inutile de dire que l'exclusion du fer dans tous ces cas ne peut être basée sur une idée religieuse. Cette idée ne pourrait être que l'aversion des dieux pour l'emploi du fer, alors qu'il y avait un dieu du fer : Vulcain. Il ne reste donc que la raison historique, à savoir que l'on ne connaissait pas le fer à l'époque primitive et que même après sa découverte on s'en tint à l'usage ancien pour les actes religieux. De nos jours on conserve les cierges pour éclairer les églises, au lieu d'employer le gaz.

Ces attestations puisées dans l'antiquité romaine, prouvent que le peuple père ne savait pas forger le fer. S'il ne s'était agi que de ce fait, j'aurais pu me dispenser de le prouver, car il est établi par des attestations linguistiques que le fer n'a été connu du peuple père qu'à la période védique [39]. Mais je ne les ai rassemblées que pour

---

(39) SCHRADER, l. c., p. 268-288.

en conclure que même le travail du cuivre dans un but technique était inconnu. Si les Aryas l'avaient connu, ils se seraient servis de cuivre, faute de fer, pour confectionner des clous et des armes, comme d'autres peuples, tels que les Juifs et les Perses avant l'âge du fer. La *hasta praeusta* et *pura*, les clous de bois du *pons sublicius* prouvent à toute évidence qu'ils ne l'ont point fait.

On trouve, il est vrai, dans l'antiquité romaine, un exemple de l'emploi de l'airain pour un ustensile de ménage, c'était le crible d'airain (*cribrum aeneum*) dans lequel la vierge vestale apportait au temple de la déesse le feu nouvellement allumé (v. plus haut), tandis que pour faire la cuisine elle devait se servir de vases d'argile (FESTUS, épit. Muries, p. 159 : *in ollam fictilem conjectum*), mais de là résulte seulement que le travail du cuivre remonte à une époque très reculée et non que l'on peut déjà l'attribuer au peuple père aryen.

Le monnayage de l'airain (*aes*) ne date, comme on le sait, chez les Romains, que de la fin de la période de la royauté; à l'époque ancienne, on pesait le métal (*aes rude*), et les artisans en airain (*fabri aerarii* et *ferrarii*) de l'armée romaine ne datent pareillement que de la constitution militaire de Servius Tullius.

6. ÉTAT D'IMPERFECTION DU DROIT.

IX. Ce que nous savons des institutions juridiques du peuple père est extrêmement restreint, mais suffit pour justifier le jugement inscrit en tête; je n'en relève que ce qu'il faut dans ce but.

A. *La cohésion politique du peuple.*

Elle était réellement relâchée. Le peuple se composait de tribus (*jana*) gouvernées par des princes (*râjan*), et qui se subdivisaient à leur tour en clans (*viç*) et ceux-ci en

villages (*grâma*). Il manquait un lien reliant les diverses tribus en un tout politique; la tribu formait la plus haute unité politique. En cas de danger seulement chacune se liguait avec la plus voisine, le danger passé, l'alliance était finie. Le rapport était donc exactement celui qui existait chez les Germains, au témoignage de Tacite. Les Aryas et les Germains formaient un peuple dans le sens purement *ethnographique*, et non dans le sens *politique :* une agrégation de tribus indépendantes et existant purement pour elles-mêmes. L'histoire documentaire ultérieure ne peut rapporter aucune œuvre commune du peuple entier, telle que l'expédition des Grecs à Troie. On ne peut objecter l'émigration des Aryas vers les Indes, et la prise de possession de ce pays, car il se peut que les tribus du Sud se soient mises en mouvement d'abord, et qu'ensuite les autres aient suivi.

B. *Relations internationales.*

X. Le rang qu'occupe le peuple aryen sous ce rapport est caractérisé par l'absence de l'institution de l'hospitalité dans le sens juridique c.-à-d. de la protection légale (sauf-conduit) conventionnellement assurée à l'étranger par son hôte(*°). Le peuple père aryen se trouvait encore dans la phase par laquelle a débuté le développement du droit chez tous les peuples; chez lui il n'y avait point de droit pour l'étranger. Cela est attesté d'abord par la *langue.* La langue mère ne connaît point d'expressions pour désigner l'hospitalité; elles n'apparaissent que dans les langues filles et la variété des formes autorise à conclure que la chose n'est venue à la connaissance des divers peuples indo-euro-

(*°) Je renvoie, pour cette question et pour ce qui suit, à mon article sur l'hospitalité dans l'antiquité, dans le *Deutsche Rundschau* de RODENBERG, T. 13, Livr. 9, p. 357, s. Berlin, 1887.

péens qu'après leur dispersion, donc pas même dans leur seconde patrie. Vient ensuite la *légende grecque*. La race engloutie par le déluge de Deucalion, n'avait aucune notion de l'hospitalité, et Hercule, le héros national des Grecs, tua Iphitos sous son propre toit. Enfin le *droit romain* jusque dans ses derniers temps s'est tenu au principe de l'absence de droit pour l'étranger non juridiquement garanti par un traité international. L'hospitalité dans le sens indiqué est une institution créée par les Phéniciens dans l'intérêt de leur commerce; c'est d'eux qu'elle a passé aux Grecs et aux Romains. L'absence de cette institution chez le peuple père équivaut à la privation de relations internationales assurées et donne ainsi une preuve frappante du degré infime de sa civilisation; les Grecs considéraient les peuples ignorant l'hospitalité comme des peuples sauvages; c'est un des traits par lesquels Homère caractérise les Cyclopes.

c. *Le droit de la famille — la femme.*

XI. D'après l'opinion de plusieurs auteurs, c'était le côté brillant du droit aryen. On cite à cet effet d'abord le principe de la *monogamie* et ensuite les *sacrifices funéraires*. La première prouverait chez les Aryas une conception morale de l'essence du mariage qui les élèverait bien au-dessus de tous les autres Asiatiques, les seconds prouveraient que la piété était le trait fondamental des liens de la famille.

La première proposition est inexacte(41); la polygamie était juridiquement permise. Peu fréquente, il est vrai, elle ne se rencontrait en fait que chez les princes et les riches, ainsi que cela se présente partout où elle est permise. Avoir plusieurs femmes est un luxe trop cher pour celui qui n'a que des ressources restreintes. Néanmoins, l'assertion même que

(41) V. les preuves dans Zimmer, l. c., p. 324, s.

l'on veut prouver à l'aide du prétendu principe de la monogamie est parfaitement exacte. La vie conjugale chez les Aryas était bien au-dessus de ce qui formait la règle chez les autres peuples de l'Asie. La femme n'occupait point, comme chez ces derniers, la situation décourageante, peu différente de celle de l'esclave, d'un être servant seulement aux plaisirs de l'homme, mais celle d'une compagne du mari, de même condition que lui ([12]). Sans doute, elle était, tout comme chez les Romains, juridiquement soumise à la puissance (*manus*) du mari, mais, tout comme à Rome, cela ne portait aucune atteinte à sa position dans la vie. Elle était la maîtresse de la maison et même les parents et les frères et sœurs plus jeunes du mari devaient la respecter comme telle, lorsque la direction de la maison était dévolue à ce dernier (v. plus loin).

La célébration religieuse du mariage ne s'imposait, il est vrai, que pour certaines formes; entièrement abandonnée pour d'autres à la libre volonté des contractants, elle restait cependant la règle. Cette intervention du culte atteste éloquemment la haute idée morale que l'on avait du mariage, et c'est à bon droit que l'on a pu faire remonter à cette source la *confarreatio* des Romains, dont, au surplus, le cérémonial, par sa relation avec l'agriculture, trahit clairement une origine plus récente, au sujet de laquelle je m'expliquerai plus loin. Pour le reste, les formes aryennes du mariage ne présentent rien de particulier. L'achat de la femme — l'une de ces formes — se retrouve chez tous les peuples; la corrélation de la *coemtio* romaine avec cette forme du peuple père est certes historiquement certaine, mais elle ne présente aucun intérêt. Il en va de même de la conduite de la femme dans la maison du mari, cérémonie

([12]) ROSSBACH, *Untersuchungen über die römische Ehe*, p. 200. ZIMMER, l. c., p. 320.

trop naturellement impliquée dans les formes du mariage pour que l'on doive, pour expliquer la *deductio in domum mariti* des Romains, appeler à l'aide l'usage semblable existant chez les Aryas.

Par contre, le droit matrimonial aryen présente deux particularités dont on ne peut en dire autant et qui méritent d'être relevées, non seulement parce qu'elles se retrouvent en droit romain, mais aussi parce qu'elles sont significatives pour la conception morale qui s'y manifeste.

C'est d'abord l'*interdiction du mariage entre proches parents*. Comme on le sait, il y avait dans l'antiquité bien des peuples, et parmi eux un peuple civilisé de premier ordre, le peuple Egyptien, qui ne s'offensaient point de pareils mariages et même d'unions entre frères et sœurs. Pas n'est besoin d'expliquer l'influence qu'avait l'autorisation de ces unions pour la physionomie de la vie à l'intérieur de la maison, ni le but que poursuivait l'Aryas en les prohibant. Ce fut un grand mérite pour lui d'avoir exactement reconnu les dangers dont la différence des sexes à l'intérieur de la maison menaçait la vie morale; il voulait les écarter en prohibant le mariage entre proches parents; la pureté morale de la vie de famille était le but final qu'il avait en vue dans sa prohibition.

La deuxième circonstance est l'*apport dotal* que la fille recevait de son père en se mariant (13). Nous y trouvons l'origine historique de la dot romaine. Chez les Germains, c'est le mari qui apporte la dot à sa fiancée (*brautgabe*), les dons qu'elle lui fait sont sans valeur (14). Chez les Romains, c'est la fiancée qui apporte la dot à son mari. Les Romains

(13) ZIMMER, l. c., p. 314. Le coffret qui le contient est noué par les sœurs, et comme motif de la demande en mariage, le mari rappelle le riche présent que la femme lui apporte.

(14) TACITE, Germ., 18. GRIMM, *Rechtsalt.*, p. 429.

ont conservé l'institution aryenne, les Germains point; ils l'ont remplacée par une autre, qu'ils ont probablement empruntée au peuple de leur seconde patrie. Chez les Russes, nous la trouvons encore très tard. Wladimir le Grand se mariant avec une princesse byzantine (988) n'obtint aucun apport de celle-ci, bien qu'il eût obtenu le mariage par la force des armes; bien plus, il paya même à ses parents(45), tellement était étrangère aux Slaves la conception que la future doit apporter quelque chose au futur. Cette conception ne s'accorde point avec l'idée de l'achat de la femme. Les Germains qui de tous les Indo-européens sont demeurés le plus longtemps dans la seconde patrie, ont adopté l'organisation du peuple soumis; les populations italiotes ont conservé celle du peuple père, tandis que les Celtes(46) et les Grecs ont combiné les deux organisations dans la contre-dot (*ἀντίφερα*) à fournir par le mari à la femme, ce que firent également les Romains à l'époque impériale. Sous le rapport moral, l'organisation romano-aryenne se trouve bien au-dessus de l'organisation germano-slave, bien entendu si l'on remonte aux idées qui en forment la base. L'une reposait sur l'achat de la femme, l'apport dotal (*brautgabe*) formait le prix de vente, sauf que ce n'était pas comme dans les temps primitifs le père ou les parents vendeurs qui recevaient le prix, mais la femme elle-même. L'autre au contraire exprime la belle idée que la femme entre dans la maison du mari comme compagne libre, de même condition; elle apporte avec elle ce qu'elle a : comment pourrait-elle conserver ce qui est le moins, son avoir, alors qu'elle se livre elle-même toute entière? Si elle n'a rien elle-même, son père a quelque chose et c'est à lui qu'il incombe, lorsque sa fille quitte la maison, de la laisser partir digne-

(45) EWERS. *Das älteste Recht der Russen*. Dorpat, 1826, p. 226.
(46) CÆSAR, de bello gall., VI., 19.

ment. Par là elle obtient d'avance, vis-à-vis du mari, d'après les idées de l'époque, seules en question ici, une position plus digne, plus respectable que si elle était entrée dans sa maison les mains vides; une *uxor sine dote* était si bien, pour les Romains, un objet déplaisant que c'était un point d'honneur pour les proches parents de constituer une *dos* à la jeune fille pauvre. L'idée de la communauté parfaite entre les époux, qu'un juriste postérieur (Modestin, L. I, de R. N., **23**-2), exprime en ces mots : *consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio,* ne pouvait être mieux réalisée que si la femme apportait sa part pour édifier la maison; et si nous rencontrons déjà cette organisation chez les anciens Aryas, c'est une nouvelle preuve de cette reconnaissance morale de l'essence du mariage que nous avons déjà pu déduire de la forme religieuse de sa célébration et qui les place si incomparablement au-dessus de tous les peuples contemporains de l'antiquité. Sous ce rapport le peuple aryen a prouvé qu'il était un peuple civilisé de premier rang.

Tout cela est confirmé par ce qu'on nous rapporte de la vie conjugale, de la fidélité de la femme, de l'amour ardent des époux entre eux ([47]). Les renseignements ne datent, il est vrai, que de la période védique, mais ils autorisent à conclure pour l'époque antérieure. La littérature retentit des louanges de l'amour conjugal et elle a produit sur ce thème des œuvres qui pour la profondeur, la douceur, la force du sentiment, peuvent être mises à côté de ce qu'il y a de plus parfait dans la poésie de n'importe quel autre peuple. L'Aryas exigeait la chasteté des filles non mariées aussi bien que celle de la femme mariée, et la séduction de la *fille sans frère*, était une faute grave qui trouvait sa peine dans « un lieu profond. »

A l'époque postérieure, la femme dont le mari est venu à

([47]) ZIMMER, l. c., p. 331.

mourir doit attester sa fidélité en montant sur le bûcher; c'est l'usage connu des *sutties*, ou bûchers des veuves, qui s'est conservé dans les Indes jusqu'à nos jours, et n'a été aboli que par les Anglais. Faut-il y voir une invention du brahmanisme ou un usage aryen d'une haute antiquité (48)? La question est controversée. Le Rigveda n'en témoigne point, la veuve est même autorisée à se remarier. ZIMMER pense que c'est un usage antique des Aryas, aboli par la civilisation chez maintes tribus, conservé chez d'autres et ensuite élevé par les brahmanes au rang de prescription légale. Ce qui semble militer en ce sens, c'est que l'usage se retrouve chez les Slaves et les Germains (49), tandis que les Grecs, les Romains, les Celtes ne le connaissent point (50). Si cette opinion est exacte, le tableau que nous a offert jusqu'ici la vie conjugale s'augmente d'un trait, qui, selon le motif qui faisait brûler les veuves, l'illuminerait d'un éclat nouveau ou le noircirait d'une ombre épaisse. Ce motif peut avoir été l'héroïsme de la femme aimante, voyant tout son bonheur et toute sa raison d'être sur terre finis à ce point par la mort de l'époux qu'à la vie sans lui elle préfère la mort par les flammes. Cette conception est si élevée qu'il ne peut être étonnant qu'elle se soit emparée des imaginations; elle répond à l'idéalisme qui forme le trait caractéristique de notre conception de la moralité et il se peut aussi qu'elle ait flotté devant les yeux des brahmanes lorsqu'ils ont restauré l'institu-

(48) ZIMMER, l. c., p. 329.

(49) ZIMMER, p. 330, s.

(50) Chez les Celtes, à l'époque de César, on brûlait encore en même temps tous les objets que le défunt avait aimés; et peu auparavant, à ce qu'il rapporte (de bello gall., VI, 19), dans les mêmes circonstances, on brûlait aussi les esclaves et les clients; chez les Romains, on rencontrait encore, sous l'empire, dans les testaments, des dispositions ordonnant de mettre les objets de valeur dans le tombeau du défunt. L. 14, § 5 de relig. (11-7).

tion du passé et l'ont élevée en devoir de piété. Mais elle ne cadre point avec l'époque primitive ; on pourrait tout aussi bien espérer rencontrer le lys sur la glace ; la température historique était encore trop hivernale ; il fallait l'été pour que pareille idée pût naître. Il est bien plus vrai de dire que la physionomie des choses était toute autre à cette époque. La femme partageait le sort de toutes les autres choses que l'on enterrait avec le défunt, soit que l'on crût qu'il en pourrait jouir dans le monde au delà, soit qu'il ne pût supporter l'idée qu'elles tomberaient en d'autres mains. Comme on lui donnait ses armes, son cheval de bataille, même ses serviteurs non libres ou demi-libres, on lui donnait aussi sa femme. Ce n'était pas l'amour dévoué de la femme, choisissant spontanément la mort par les flammes; c'était l'égoïsme du mari, vide de toute étincelle d'amour vrai, et poussé jusqu'au dernier degré de l'insensibilité et de l'inhumanité qui la vouait contre son gré à ce sort. Tel était le passé, non point celui arbitrairement forgé à l'aide d'appréciations qui ont exigé des milliers d'années pour se former, mais le passé réel, qui ne peut se dérober à quiconque a les yeux ouverts. Qu'une époque postérieure, en conservant des institutions formées sans nulle coopération d'idées morales, les envisage à la lumière de ses propres vues et leur infuse ainsi un nouveau sang, cela est un phénomène qui se range parmi les faits les plus incontestables, mais aussi les plus souvent négligés de l'évolution historique de la morale. C'est l'outre ancienne remplie d'un liquide nouveau, d'un vin généreux remplaçant l'eau trouble. Les notions de moralité n'ont pas existé de tout temps ; ce ne sont pas elles qui ont fait le monde ; elles ne se sont établies que quand le monde existait déjà; le rapport entre elles et la réalité est précisément l'inverse de ce que l'on admet régulièrement; ce ne sont pas elles qui ont engendré la réalité, c'est celle-ci qui les a engendrées; leur vrai créateur, c'est la nécessité et l'intérêt. A ce compte, il ne pourra paraître étonnant qu'un acte ayant

comme la crémation des veuves sa source dans l'égoïsme et l'insensibilité complète du mari, ait pu apparaître à une époque postérieure comme un devoir imposé à la femme par l'amour vrai et l'abnégation. On y trouve en présence la conception la plus basse et la plus haute de la vie conjugale, toutes deux inhumaines, l'une par excès d'égoïsme, l'autre par excès d'amour.

D. *Le droit de la famille — les enfants.*

XII. Le digne pendant de l'amour conjugal se trouve, croit-on, chez les Aryas dans la piété des enfants envers leurs parents. On invoque à cette fin le culte des aïeux ou les sacrifices funéraires, un des plus saints devoirs des enfants. Si nous ne savions rien de la physionomie du rapport des enfants avec leurs parents, on pourrait laisser la question de côté, mais ce que nous en savons suffit non seulement pour renverser entièrement la conclusion que l'on veut en tirer en faveur de la piété des enfants, mais pour nous permettre de dire que l'état réel du rapport filial, loin d'être un point lumineux dans la vie de la famille aryenne, jette sur elle une ombre épaisse.

Par le mariage du fils aîné, la possession du père et le gouvernement de la maison [51] passaient du père au fils; les frères et sœurs, les parents mêmes avaient désormais à le respecter comme chef de la famille. Cela était basé sur l'idée très compréhensible au point de vue d'un peuple primitif, que la domination appartient à celui qui possède la force de l'exercer; si le père est devenu vieux et débile, il doit céder devant le fils plus fort, l'aîné dans le cours naturel des choses, puisqu'il est plus avancé en âge et acquiert plus tôt que les autres la pleine possession de

[51] ZIMMER, l. c., p. 326, s. La femme y participait. Le mari lui dit en se mariant : Soyez maîtresse sur le beau-père, sur la belle-mère, sur mes sœurs, sur mes plus jeunes frères.

la force — c'est le motif physiologique de la situation privilégiée de l'aîné qui se retrouve chez tant de peuples dans le droit d'aînesse, et a donné à la langue l'occasion d'employer le nom de l'aîné comme titre d'honneur (52). Cette destitution des parents par l'aîné se retrouve aussi chez les Germains; elle a pris ici la forme d'une institution juridique qui s'est maintenue pendant des milliers d'années et jusqu'à nos jours : la réserve des biens ruraux (*altentheil*). On en trouve également des traces chez les Grecs. Du vivant même de Laerte, Ulysse apparaît comme roi d'Ithaque, son père jouit de sa réserve, et dans la légende grecque des Dieux, Kronos détrône Uranus, et Zeus détrône Kronos. Quelle que puisse du reste avoir été la signification de ce mythe, il a fallu pour qu'il pût se former que le sentiment moral du temps primitif n'y trouvât rien de choquant; il eût été impossible d'attribuer aux dieux une chose qui aurait fait honte aux hommes. Ce que font les Dieux, les hommes l'ont fait autrefois; la mythologie est la source la plus ancienne nous révélant les conceptions morales du passé.

Nous savons que chez deux des peuples indo-européens : les Germains et les Slaves, et pareillement chez les Eraniens (53), les enfants abandonnaient ou même tuaient leurs vieux parents. Les Aryas, que je sache, ne pratiquaient point le meurtre des gens âgés en général — nous ne le rencontrons qu'à la période de la migration — ni celui des parents par les enfants, mais il est fait mention de leur exposition (54). Si la piété filiale avait réellement formé un trait fondamental de la vie de famille aryenne, comme on veut nous le faire croire en invoquant les sacrifices funéraires, cette pratique

(52) Chez les peuples latins, de *Senior* : *Seigneur*, *Monseigneur*; *Signore*, *Senôr*, *sieur*, *Monsieur*, *Sir*, *Sire* : de même chez les Hongrois et les Chinois. V. Jhering, *Zweck im Recht*, 2e édit., 2 vol., p. 674.

(53) Sur ceux-ci v. Grimm, l. c., p. 487, sur les autres : Zimmer, p. 328.

(54) Zimmer, p. 328.

aurait été absolument inconcevable, et il n'eût pas été nécessaire de prier sur le berceau du fils nouveau-né, pour que devenu grand il ne frappât point son père, et ne déchirât pas de ses dents, comme un tigre, son père et sa mère([55]). Chez les Romains les coups portés aux parents étaient punis de la réprobation de Dieu et des hommes (*sacertas*). Ils rompent complètement avec la conception aryenne : le père garde jusqu'à la fin de sa vie le patrimoine et le gouvernement de la maison ; les enfants restent, même parvenus à un grand âge, soumis à sa puissance qui allait, comme on le sait, jusqu'au droit de vie et de mort. L'amour filial n'est point un trait du caractère des Aryas ; ils sont dépassés sous ce rapport par d'autres peuples p. ex. par les Juifs — parmi les commandements du décalogue il y en a un consacré au respect des parents ([56]), — mais surtout par les Chinois,

([55]) Zimmer, p. 327.

([56]) Le motif : « afin que tu sois heureux et vives longtemps sur la terre » doit avoir une relation spéciale avec le respect des parents, expliquant pourquoi cette « promesse » n'est ajoutée qu'à ce commandement, et pourquoi ni cette promesse ni aucune autre n'est ajoutée aux autres commandements. Je trouve l'explication dans la considération suivante : si tu n'honores point tes parents, tes enfants agiront de même à ton égard, ton exemple sera leur règle, alors tu ne seras pas heureux et tu ne vivras pas longtemps sur terre, ils te donneront ton pain avec autant de mauvais vouloir que toi-même vis-à-vis de tes parents et raccourciront ainsi tes jours. De cette manière il existe un lien intime entre le commandement et la promesse attachée à son observation, lien qui sans cela serait complètement absent. Mais alors le bonheur et la longue vie sur terre n'auraient pu être cités si les Juifs n'avaient eu sous les yeux dans le passé, chez d'autres peuples ou chez eux, le contraire : le trouble de la vie des parents. L'objection que le commandement ne s'adresse pas à l'homme isolé mais au peuple, et que la longue vie ne doit pas être comprise de la vie de l'homme isolé « sur terre », mais de celle du peuple « dans le pays de Chanaan », cette objection je la tiens pour non fondée, car il ne serait pas dit : afin que tu vives longtemps, mais bien afin que tu vives *toujours* dans le pays de Chanaan. Il ne peut être question que

chez lesquels cet amour forme non seulement le commandement suprême, mais encore la base de toute la morale, On cherche en vain dans toute la littérature indienne des traits touchants d'amour filial comme ceux qui distinguent les Chinois parmi tous les peuples de la terre, et dont les Romains eux-mêmes peuvent citer des exemples, tandis que ses poèmes débordent des louanges de l'amour conjugal. Ce qui est également très significatif pour la conception aryenne des relations du fils avec le père, c'est le précepte que le maître tient dans le respect de l'écolier la place avant le père. Ce précepte appartient, il est vrai, au code moral des brahmanes d'une époque postérieure, mais chez un peuple où le rapport filial n'aurait pas été désorganisé dès le principe, pareil précepte n'aurait jamais pu naître.

Quant à l'amour des parents pour les enfants, il ne valait pas beaucoup plus que de celui des enfants pour les parents. Le fils seul est reçu avec joie à sa naissance, la fille est reçue à contre cœur : avoir des filles est une affliction, les fils font la gloire et l'orgueil du père([57]) ; on élève le fils (*tollere liberos* chez les Romains, expression qui se rencontre également chez les Germains) ; la morale populaire ne voit rien de choquant dans l'exposition des filles([58]). A mes yeux cette

---

de la longue vie de l'individu et ainsi seulement la mention faite du bonheur reçoit un sens satisfaisant ; le bonheur dans le sens le plus large (physique et moral) forme pour l'individu la condition de la longévité, pour le peuple, pas. Il peut toujours vivre sans être heureux, l'individu ne le peut point.

([57]) Zimmer, p. 318-320.

([58]) Zimmer, p. 319. La circonstance que cet usage attesté par un autre témoignage n'est point mentionné dans le Rigveda ni dans l'Atharvaveda fait conclure à cet auteur qu'il ne peut avoir été très répandu ; on pourrait aussi tirer de ce silence la conclusion absolument contraire qu'il faisait partie des événements réguliers de la vie. Cette conclusion se trouve confirmée par la circonstance que le droit romain le plus ancien autorise l'exposition des filles à la seule exception de la première née.

insensibilité pour les filles est une pierre de touche infiniment plus sérieuse de l'amour familial de l'Aryas que l'orgueil du père pour son fils. L'orgueil n'a rien de commun avec l'amour vrai, on peut avoir l'orgueil de soi-même; le père orgueilleux de son fils, l'est de lui-même parce qu'il en est le père. L'orgueil n'est qu'une forme de l'égoïsme, l'amour réel est précisément le contraire.

Un autre rapport dans lequel aurait dû se manifester le prétendu amour familial de l'Aryas, est celui des frères et sœurs. Que je sache, l'amour fraternel n'est mentionné nulle part dans la littérature des Hindous, nulle part on n'en rapporte un beau trait; au contraire, dans Nal et Damajanti, le frère plus âgé gagne au plus jeune tout ce qu'il a, même sa couronne et puis il le chasse dénué de tout. On ne trouve aucune trace non plus, chez les Aryas, de la profondeur de l'amitié, ce pendant de l'amour familial, qui non seulement l'égale complètement chez plusieurs peuples civilisés tels que les Grecs, mais le dépasse même dans l'institution de la fraternité du sang chez plusieurs peuples primitifs.

Le résultat des explications que je viens de donner sur l'amour familial des Aryas, et dans lesquelles j'ai provisoirement laissé à l'écart l'influence modificatrice que peut avoir ici le culte des aïeux, se résume ainsi : manque de l'amour des parents, des enfants, des frères et sœurs, manque d'amitié, développement exclusif de l'amour conjugal; pour tout autre amour, le cœur de l'Aryas n'avait point de place. Que l'on mette en regard le tableau que nous présente la légende grecque dans la maison d'Agamemnon, pour ne point parler d'autres traits d'amour filial et fraternel, p. ex. dans la légende d'Œdipe. Cette maison renferme toutes les formes de l'amour familial, ainsi que les deux formes de l'amitié : l'hospitalité et l'amitié du cœur. Ce n'est point, il est vrai, sous la forme d'une idylle aimable s'écoulant dans des voies paisibles, mais sous l'aspect d'une tragédie émouvante produite par la réaction passionnée de l'amour

familial froissé par les conflits des divers rapports de famille entre eux. Le drame commence par la violation honteuse de l'hospitalité et par l'infidélité de la femme envers son mari. Le frère prend fait et cause pour l'offensé, le roi étouffe en lui-même les sentiments du père et sacrifie sa fille au bien de tous. Mais l'amour maternel sent autrement que l'amour paternel, il se montre plus puissant que l'amour de la femme pour le mari, la mère venge le sacrifice de la fille dans le sang de l'époux, et dans celui de Cassandre, la femme satisfait sa jalousie contre la concubine. Son propre fils se dresse contre elle en vengeur; chez lui l'amour du fils pour le père triomphe de son amour pour sa mère. L'ami fidèle suit celui que poursuivent les Erynnies, sans effroi de la malédiction du matricide qui s'attache à ses traces, partageant avec lui toutes les misères et tous les dangers jusqu'à ce qu'enfin l'amour dévoué de la sœur apporte le salut au frère. Dans un cadre étroit se trouvent ici pressés tous les rapports de l'amour familial : celui de l'époux, des parents pour leurs enfants, des enfants pour leurs parents, et des frères entre eux; l'hospitalité et l'amitié y trouvent également leur place; on pourrait dire que la légende s'est donné pour tâche de les représenter tous dans leurs manifestations de vie, leurs conflits, leurs égarements, la supériorité de l'un sur l'autre, pour les destinées d'une seule famille; c'est une véritable phénoménologie de l'amour et de l'amitié. L'amour du père pour la fille ne tient point devant la considération du bien de tous — il se trouve au degré le plus bas; — puis suit celui de la femme pour son époux — il cède devant celui de la mère pour sa fille. Puis l'amour du fils pour sa mère est mis à l'épreuve — il succombe sous celui pour le père; — la dernière épreuve est pour l'amour fraternel et pour l'amitié. Ils la soutiennent victorieusement, ils restent à l'homme lorsque le père et la mère ne sont plus. Quelle est dans cette légende la part de la vérité historique et celle de la fiction, peu nous importe pour

le but auquel elle doit nous servir. Chez l'Aryas ancien ce drame ne se serait pas déroulé en réalité, et il n'aurait pas davantage pris la forme de la légende et de la fiction; pour cela l'Aryas sentait trop différemment des Grecs; le fait, de même que la légende et la fiction, suppose une largeur de cœur et une puissance de sentiment qui lui étaient étrangers — son cœur n'avait place que pour l'amour conjugal.

Soumettons cependant à une autre épreuve encore le jugement défavorable que je viens d'émettre.

E. *Sacrifices funéraires et droit maternel.*

XIII. D'après l'opinion dominante, le sacrifice funéraire serait la preuve d'un profond amour. Si nous ne connaissions la conduite du fils à l'égard de ses vieux parents de leur vivant, nous n'en dirions rien. Mais en présence du sort autorisé par le droit, qui leur était fait sur terre, que signifie le sacrifice funéraire, le léger don d'aliments et de boissons déposé de temps en temps sur une tombe? Singulier amour, qui attend la mort pour se manifester, qui ne donne aux parents que dans l'autre monde le pain refusé ou mesuré parcimonieusement dans celui-ci. Non! ce n'est pas l'amour qui célèbre le sacrifice funéraire, c'est la peur. D'après la croyance aryenne, qui s'est conservée chez tous les peuples indo-européens, les morts vivent encore, après leur décès, à l'état d'esprits ou d'ombres; c'est pour cela qu'on leur procure dans leur tombeau ou sur le bûcher les objets préférés, les aliments, la boisson dont ils ont toujours besoin ([59]). Dans

([59]) Comment a pu se former et se conserver la croyance qu'ils en profitaient? Quant aux aliments, les animaux sauvages et les oiseaux, qui pendant le repos de la nuit se dirigeaient vers les tombeaux, en prenaient soin, et quant aux boissons, il y avait en outre la température chaude qui les

le sacrifice d'Ulysse aux enfers les ombres se pressent avidement pour boire du sang; dans le Walhalla le héros germanique se désaltère avec de l'hydromel. Il incombe au descendant d'apporter aux défunts des aliments et des boissons sur leur tombe; s'il néglige ce devoir, les morts se vengent et apparaissent comme des fantômes menaçants pour lui causer toute espèce de maux et de peines.

Tel est à mes yeux le motif originaire du sacrifice funéraire; il n'émane point de la piété ni de l'amour filial, mais de l'égoïsme, de la crainte et de la peur. Le culte des ancêtres a la même origine que celui des Dieux d'après une opinion de la philosophie des religions, que nous trouvons déjà chez les anciens : *timor fecit deos*. Dans ces deux cultes le sacrifice repose sur la même idée : l'offre de la nourriture nécessaire; celui qui la refuse devient l'objet de la colère et de la vengeance de ceux qu'il néglige. Le fils n'a rien à craindre des vieux parents en vie; que peuvent-ils, eux, les faibles, contre lui, le fort? — mais contre des ombres et des fantômes c'est en vain que lutte le plus fort.

Cette opinion qui dénie toute part dans la genèse du sacrifice funéraire à l'amour et à la piété filiale n'empêche nullement que ces vertus ne se soient emparées d'une institution toute créée, lorsque leur temps fut venu. C'est encore l'outre ancienne dans laquelle on verse un liquide nouveau (p. 48), c'est un phénomène qui se reproduit si constamment dans l'histoire de la morale sur terre, que celui qui n'y a point égard court toujours le risque de transporter un concept qui n'appartient qu'à une phase avancée de la moralité dans un temps qui ne l'avait point et ne pouvait l'avoir. Le raisin, doux en automne, était aigre au printemps, il a fallu la chaleur pour le mûrir; il en est de même

faisait rapidement évaporer. Les oiseaux et les animaux prenaient la place des défunts, et les prêtres de Baal qui se glissaient nuitamment dans le temple pour manger les offrandes prenaient la place de la divinité.

de la morale; son premier germe et son état définitif diffèrent immensément, mais de même que la nature a su rendre doux ce qui était aigre, de même l'histoire a su tirer de l'égoïsme, par lequel elle a commencé partout sans exception, à mon avis, ce qui lui était diamétralement contraire : la moralité.

L'époque postérieure peut donc fort bien avoir vu dans le sacrifice funéraire un témoignage de pieux amour filial; cela n'empêche nullement que la cause orginaire, ici comme ailleurs p. ex. dans la crémation de la veuve (p. 47), a pu être autre; et elle a *dû* être autre, cela résulte d'une manière irréfragable de ce que nous avons rapporté ci-dessus de la nature des relations filiales du vivant des parents. La vie est la pierre de touche de l'amour; celui qui ne résiste pas à cette épreuve et qui ne se montre qu'après la mort ne mérite pas le nom d'amour; le sacrifice funéraire des Aryas ne peut être rattaché à l'amour filial, il ne reste pour l'expliquer d'autre motif que celui que j'ai admis : la peur.

Je crois avoir ainsi réfuté la conclusion que l'opinion dominante puise dans cette institution des Aryas. Mais elle en rend possible une autre, bien plus précieuse, l'ignorance où se trouvait ce peuple du *droit de la mère*. Ce droit est en faveur aujourd'hui, partout on cherche à en trouver des traces; une des dernières découvertes dans cet ordre d'idées est que les Germains comme d'autres peuples, avant d'en arriver au droit du père, ont vécu quelque temps sous le régime du droit de la mère[60]; récemment on est même allé jusqu'à admettre pour les Germains une période distincte du droit de la mère. Sous ce régime toute la famille se groupe autour de la mère, à elle appartiennent les enfants, le père n'a sur eux aucun droit ni aucune puissance, la parenté n'est produite que par la descendance de la même

(60) A cette opinion s'est rallié LAMPRECHT dans sa *Deutsche Geschichte*, T. I, 1890.

mère, la descendance du même ou d'un autre père est absolument indifférente, bref la même situation juridique que crée l'union sexuelle extra conjugale du droit romain, dans laquelle il n'y avait point de père dans le sens légal. Le droit de la mère implique l'absence du mariage ; — à l'apparition de celui-ci surgit le droit du père qui dans sa forme originaire historique s'appuie aussi exclusivement sur la position du père, que le droit de la mère sur la position de la mère. Il est le maître de la maison, à lui appartiennent les enfants, et la mère elle-même est soumise à sa domination de la même manière qu'eux, toute parenté provient de lui, les enfants d'un autre lit de la femme, ne sont nullement apparentés aux siens, et leurs parents non plus. Tel est l'aspect que présente le droit du père dans la législation romaine antique ; plus tard seulement elle s'est élevée jusqu'à l'idée du droit des *parents*, la réconciliation du droit du père et de la mère. Mère, père, parents, telles sont les phases du développement historique de la famille, tant en ce qui concerne la position des enfants vis-à-vis des parents qu'en ce qui concerne les liens de parenté.

S'il est vrai, et la chose est fort probable, que le droit de la mère ait été en vigueur chez les Aryas, il est indubitable que sa disparition devant le droit du père remonte bien au delà de l'époque de l'exode des Indo-européens. Le théâtre du droit de la mère est la maison de la femme, où les hommes entrent et sortent et où les enfants nés de relations passagères restent. Le théâtre du droit du père est la maison du mari dans laquelle la femme fait son entrée en se mariant. Telle est la forme aryenne de la conclusion du mariage. La femme n'entre pas seulement dans la maison, mais passe sous la domination du mari, et cela exclut absolument son pouvoir sur les enfants, car elle-même est soumise au mari au même titre que les enfants. A ces raisons vient encore s'ajouter le sacrifice funéraire. Le droit de la mère aurait exigé son accomplissement en l'honneur de la mère et de ses ascendants maternels ;

en réalité il était accompli en l'honneur du père et des ascendants paternels. D'après l'assertion de FUSTEL DE COULANGES([61]), que je suis obligé de laisser de côté mais qui n'était nullement nécessaire pour les déductions à tirer du sacrifice funéraire, les Aryas n'admettaient même pas, en général, une parenté avec la mère et les membres de sa famille.

En somme : le droit de la mère était absolument étranger au peuple aryen à l'époque de la séparation des Indo-européens ; le degré de civilisation déjà atteint par ceux-ci et qui avait à son sommet l'exacte appréciation morale de l'essence du mariage, était trop élevé pour son maintien. Ce droit aurait donc pris naissance chez les Germains, l'un des descendants des Aryas? Il y aurait là une rechute dans un état de grossièreté et de barbarie depuis longtemps abandonné par le peuple père, et dont il ne restait plus la moindre trace. Si l'on s'était rendu compte du fait, on n'aurait guère admis cette idée. On n'a pas réfléchi que l'histoire des Germains a sa préhistoire chez les Aryas, et que ceux-ci avaient déjà passé du droit maternel au droit paternel. Ce phénomène de transformation régressive n'aurait pu se produire que dans l'hypothèse d'un retour vers la barbarie antérieure, d'un recul de la civilisation — supposition qui n'est pas exacte pour les Germains pas plus que pour aucun des peuples indo-européens. Tous ont conservé la constitution aryenne de la famille, basée sur le mariage c.-à-d. le droit du père. Chez les Germains, ainsi que chez les autres peuples, les enfants n'appartenaient point à la mère, comme dans le droit maternel, mais bien au père ; la femme elle-même, comme les enfants, se trouve sous la puissance (*mundium*) du mari. Or c'est dans cette distinction, de celui des deux auquel appartiennent les enfants,

([61]) La cité antique. Paris 1868, p. 63 [58] ; à la p. 39 [38] il va jusqu'à dire : le pouvoir reproductif résidait exclusivement dans le père.

que gît l'antithèse du droit paternel et du droit maternel; l'influence qu'elle exerce sur la parenté n'est que secondaire (62).

D'après l'opinion de l'auteur français que nous avons cité, les Grecs et les Romains, ne s'en seraient pas tenus à l'institution telle que la tradition la leur avait donnée, mais pour eux l'idée fondamentale du culte religieux des ancêtres aurait servi de point de départ et de direction pour tout leur ordre social. Rien qui ne fût en rapport avec ce culte. Etat, religion, droit, même le droit patrimonial, tout est enfermé en lui. Le culte des ancêtres nous donne l'intelligence du monde grec et romain, sans lui ce monde reste un indéchiffrable secret. *La cité antique* est pour FUSTEL DE COULANGES la communauté primitive, pénétrée dans toutes ses parties de l'idée de Dieu, déclarée religieuse et sacrée en opposition avec la communauté sans Dieu de l'époque moderne. Le culte des aïeux est la source d'où cet esprit religieux s'est répandu sur le monde. Je ne m'occupe que de cette dernière assertion et en tant seulement qu'elle concerne les Romains; je ne puis omettre de l'examiner ici puisque je me suis proposé de préciser ce que les Romains doivent aux Aryas.

Qu'il faille ranger dans cette catégorie le sacrifice funéraire et le culte des aïeux, on le savait depuis longtemps. Simple obligation de conscience, à ce qu'il paraît, chez les Aryas, le sacrifice funéraire prit à Rome, dans les *sacra*, la forme d'une institution sociale, confiée à la garde des pontifes; l'autorité supérieure ecclésiastique peut en imposer l'obligation par la contrainte, et par la mort du débiteur elle passe à ses héritiers comme une charge grevant son patrimoine; *nulla hereditas sine sacris* disait une règle connue du *jus pontificium*. C'est uniquement par cette règle

(62) V. à cet égard SCHRÖDER *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*. Leipzig, 1889, p. 60-321.

successorale que l'institution touche au droit privé, et de ce côté aussi son importance a toujours été exactement appréciée depuis que nous est ouverte la connaissance du droit hindou([63]). Un seul point a été perdu de vue : la dissemblance existant entre le droit de succession des enfants sous puissance (*sui heredes*) et celui des autres parents. Les premiers deviennent héritiers qu'ils le veuillent ou non, *ipso jure* (*heredes necessarii*), les autres ne le deviennent que par leur volonté, par l'adition de l'hérédité (*heredes extranei*). La règle s'explique par l'obligation du sacrifice funéraire imposé d'après le droit aryen aux seuls enfants; ils ne pouvaient la décliner; en ce sens ils étaient *heredes necessarii*, et ce seul trait accuse toute la physionomie particulière de leur droit héréditaire. Chez les Aryas, l'obligation du sacrifice funéraire ne passait point avec la succession aux collatéraux, c'est ce que prouve l'effroi ressenti par l'Aryas à l'idée de mourir sans enfants tenus de lui faire des sacrifices funéraires et l'usage de l'adoption pour remédier à leur absence. Dans le transfert admis par le droit romain de l'obligation du sacrifice funéraire aux héritiers sans distinction, légaux et testamentaires, nous ne pouvons donc voir qu'une disposition du *jus pontificium*. L'autorisation concédée plus tard aux enfants de répudier la succession paternelle est une rupture complète avec le passé; le droit dispensa les enfants de l'obligation de faire les sacrifices funéraires. Cette évolution appartient au même courant d'idées que la *coemtio fiduciae causa sacrorum interimendorum causa* ([64]).

Au sacrifice funéraire se rattache également la différence d'aspect du droit de succession des enfants selon qu'il s'agit

([63]) Le premier parmi les romanistes, que je sache, a été GANS, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Bedeutung*, T. I (1824) Chap. 1. V. au surplus plus loin, p. 77.

([64]) V. Esprit du D. R., IV, 275.

de leur père ou de leur mère ; vis-à-vis de la mère ils étaient *heredes extranei*, vis-à-vis du père, *necessarii*. L'opinion dominante en trouve la raison dans la puissance sur les enfants appartenant au père seul à l'exclusion de la mère. Mais on ne peut apercevoir pourquoi une différence modifiant pendant la vie la position juridique des parents vis-à-vis des enfants devait influer encore, après la mort, sur leur succession. C'est parler inconsidérement que de répondre : puisque les enfants se trouvent du vivant du père sous sa puissance, ils doivent aussi après sa mort devenir nécessairement ses héritiers. Ici encore le sacrifice funéraire fournit l'explication ; les enfants le devaient au père et non à la mère ; en d'autres termes, en droit héréditaire ils étaient pour elle des *heredes extranei*, au même titre que les collatéraux, et ainsi s'explique le fait étrange que la succession au patrimoine de la mère était dans l'ancien droit civil rangée sur la même ligne que la succession des collatéraux.

Je ne puis accorder à l'institution aucune autre importance pour le *droit privé* (Comp. p. 77) ; tout ce que l'on nous en rapporte encore, p. ex. l'énigmatique *detestatio sacrorum*, concerne l'activité professionnelle des pontifes, ou sa forme extérieure qui est du domaine de l'archéologue ([65]). La configuration du droit de famille romain elle-même n'en a pas été influencée, et moins encore celle du droit patrimonial. Si l'obligation aux *sacra* s'éteint avec la sortie de la famille, cela a sa raison dans la constitution romaine de celle-ci, reposant sur l'idée de la puissance du père de famille; ce ne sont pas les *sacra* qui sont déterminants pour la constitution de la famille, c'est elle au contraire qui est déterminante pour les *sacra*. De là résulte également que la théorie romaine de la parenté ne peut être déduite de

([65]) V. à cet égard MARQUARDT dans BECKER *Handbuch der röm. Alterth.* T. 4, p. 259.

l'obligation aux *sacra*; ici encore la relation de causalité est exactement la même, ce rapport est déterminant pour les *sacra*, et non ceux-ci pour celui-là, sans compter que cette obligation n'existait absolument pas par rapport aux collatéraux et ne pouvait passer, par succession, à des personnes non parentes.

Quant au droit patrimonial je me réserve d'y revenir, je veux dire d'abord quelques mots de la connexion prétendue entre le sacrifice funéraire et l'organisation politique des Romains ainsi que le culte public des Dieux.

Il est exact de dire que dans l'organisation politique des Romains ainsi que dans le droit de l'époque la plus reculée la religion avait une importance dont rien dans le temps présent ne peut donner une idée([66]). Mais l'assertion que pour la comprendre, nous ayons besoin de remonter au culte religieux des ancêtres est réfutée par l'exemple d'autres peuples où ce culte était entièrement inconnu, et chez lesquels la constitution théocratique donnait à la religion, sur l'organisme politique, une influence bien plus grande encore que chez les Romains. Du reste, l'on cherche en vain une preuve positive que précisément chez les Romains cette influence ait eu sa cause dans le culte des ancêtres. Même pour le culte religieux public où la corrélation avec le culte des ancêtres serait surtout facile à comprendre, on ne peut en trouver la trace, les divinités nationales des Romains n'ont rien de commun avec les lares et les pénates. C'est encore dans le culte de Vesta qu'il y a le plus de chance de pouvoir ramener le culte public des Dieux à l'origine indiquée. Le foyer, centre local et symbole de la communauté domestique, est en même temps l'autel sur lequel on sacrifie aux dieux lares; ce qu'il est pour la famille isolée, le foyer de Vesta l'est pour le peuple. Mais le sacrifice sur le foyer n'est pas

([66]) Matière traitée à fond dans l'Esprit du D. R., T. I, § 21, 22, 25.

un sacrifice funéraire; celui-ci — désigné par l'expression romaine *parentalia* — s'accomplit sur les tombes et seulement à des jours déterminés[67]; celui-là s'accomplit à la maison, sans être attaché à des jours déterminés, et l'antithèse se reproduit également pour le peuple; au culte domestique correspond le culte public de Vesta, aux *parentalia* (*sacra privata*) correspondent les *feralia* (*sacra popularia*)[68]. La circonstance seule que les hommes étaient exclus du culte de Vesta et ne pouvaient pas même pénétrer dans le temple, que le sacrifice était offert à une divinité féminine par des personnes du sexe féminin, aurait déjà dû exclure l'idée d'un sacrifice funéraire incombant en première ligne aux descendants masculins envers les ascendants du même sexe, sans compter que celui qui en est l'objet doit être mort.

Nulle part l'imagination de FUSTEL DE COULANGES ne l'a entraîné aussi loin qu'en matière de droit patrimonial. Il a découvert que le caractère religieux du foyer implique nécessairement la propriété privée du sol à Rome. Le foyer est l'autel des dieux domestiques, le dieu domestique prend possession du sol et le donne aux siens (p. 70), d'où résulte directement que la communauté du sol est inadmissible (p. 72). Une fois établi, et abstraction faite de nécessités extrêmes, le foyer ne peut plus être déplacé, les Dieux

(67) MARQUARDT, l. c., p. 258.

(68) *Popularia sacra sunt ut ait Labeo, quae* OMNES CIVES *faciunt*. FESTUS p. 253. Dans *popularis* le peuple est pris pour la masse des particuliers, dans *publicus* (= *popul-icus*) comme investi du pouvoir public. *Popularis* signifie ce qui concerne l'*individu* comme membre du peuple, notamment ce qui lui appartient (*actio popularis; popularia scil. subsellia*: les sièges au théâtre), ce qui lui incombe (*sacrificia popularia*), ce dont il a sa part (*munus populare*), ce qu'il doit à la masse (*aura popularis*, chez nous, la popularité). *Publicus* au contraire signifie: ce qui concerne le peuple comme sujet politique : p. ex. *res publica, lex, judicium, testimonium* etc., c'est l'équivalent de : de la part de l'État, les *sacra publica* sont ceux, *quae* PUBLICO *sumtu pro populo fiunt*. FESTUS, p. 245.

exigent un siège particulier, et un foyer permanent (p. 69), or cela n'est possible que dans la maison de pierre (p. 72). Ce n'est pas à l'individu qu'appartenait la maison et le foyer, mais au Dieu domestique; l'individu n'en a que la garde, ils sont pour toujours inséparablement unis avec la famille (p. 81). Si la propriété privée se fondait sur le droit résultant du travail, l'homme pourrait s'en dessaisir; mais elle est fondée sur la religion, et c'est pourquoi il ne le peut (p. 81). Sans doute les Romains ont autorisé l'aliénation de la propriété foncière, mais il fallait pour cela un acte religieux (*mancipatio*), avec la coopération d'un prêtre (*libripens*). Laissons l'auteur célébrer lui-même l'importance de cette découverte : « Sans discussion, sans travail, « sans l'ombre d'une hésitation, l'homme arriva d'un seul « coup et par la vertu de ses seules croyances à la conception « du droit de propriété (p. 77); supprimez la propriété, le « foyer sera errant, les familles se mêleront, les morts seront « abandonnés et sans culte (p. 76). »

Voilà, en effet, la genèse la plus simple de la propriété du sol; le droit que s'arrogeait la divinité domestique l'établissait irrésistiblement. Par malheur l'histoire la réfute d'un bout à l'autre. La notion de la propriété privée du sol était entièrement inconnue de l'Aryas; il ne connaissait que la propriété commune (p. 27), et quant à la maison de pierre exigée par le Dieu domestique, il l'ignorait; les Germains mêmes, si longtemps après, ne la connaissaient pas davantage, pas plus que la propriété foncière. La maison était chose mobile, on la démontait et la plaçait là où le pâtre le jugeait nécessaire pour mieux surveiller et nourrir ses troupeaux. Cela créait précisément ce qui d'après Fustel de Coulanges devait contenir la dissolution de tous les liens de famille : le foyer errant. Lorsqu'il en conclut que « les morts seront abandonnés et sans culte », le peu de fondement de cette conclusion saute aux yeux. Qu'y avait-il donc de commun

entre le déplacement du foyer et le sacrifice funéraire? Les offrandes mortuaires étaient apportées au tombeau et celui-ci restait toujours à la même place, l'homme pouvait élever son foyer où il le voulait. Cette conclusion ne serait juste que si les Aryas avaient inhumé leurs morts sous leur foyer et je pense qu'ils ont très bien su pourquoi cela ne pouvait se faire, bien vite ils auraient été mis en fuite par leurs dieux domestiques! Ici revient de nouveau cette confusion du culte du foyer ou des mânes domestiques avec le sacrifice funéraire qui est le culte des mânes au tombeau, dont j'ai déjà parlé en passant.

L'auteur cité n'a pas porté ses regards sur la migration des Aryas. Que devenaient le foyer et le sacrifice funéraire lorsque le peuple se mettait en route? Que chaque famille ait traîné après elle son foyer de pierres, l'autel de son dieu domestique, chacun peut en penser ce qu'il veut, moi je ne le crois point; mais il est évident qu'ils devaient délaisser les tombeaux des défunts et le spectre des *morts abandonnés sans culte* devient ainsi une pure réalité. La même nécessité de laisser à l'abandon les tombes des morts se renouvelait à chaque départ pendant la période de migration. Le peuple aurait dû renoncer à émigrer et à migrer, s'il n'avait point voulu se séparer des tombes des défunts. Les émigrants partaient en faisant un dernier sacrifice sur les tombes des leurs, avant de se mettre en route; le départ avait lieu au commencement de mars, le dernier sacrifice dans les derniers jours de février (§ 38). Pendant la migration, lorsqu'il fallait passer un fleuve on se dispensait même d'inhumer les morts : les vieillards, dans l'occurrence, étaient précipités du haut du pont comme tribut à la divinité fluviale (§ 49).

Ce que notre auteur a trouvé de plus édifiant pour le romaniste, dans son inflexible poursuite des conséquences quand même, est peut-être l'élévation de la prosaïque *mancipatio* au rang d'acte religieux et de l'honnête *libripens*

au rang de prêtre. La propriété du sol appartient au Dieu domestique; l'aliénation, lorsqu'elle est possible, ne donc peut se faire que dans des formes religieuses. Il oublie absolument que les mêmes rites sont observés pour la mancipation de toutes les autres *res mancipi*, et même dans le *nexum*. Les bœufs et les ânes recevant la bénédiction du prêtre lorsqu'ils passent d'une main dans une autre, le prêtre intervenant pour donner une consécration religieuse au contrat usuraire de l'Aryas — en faut-il davantage pour exclure toute idée de rattacher le rituel de la mancipation à la religion? Quel n'aurait pas dû être le nombre des prêtres — et l'on sait qu'ils étaient très peu nombreux — s'ils avaient dû exercer les fonctions du *libripens* dans toute mancipation et dans tout *nexum*.

En somme, de tout ce qu'avance l'auteur cité, rien n'est vrai. La signification du sacrifice funéraire aryen pour les Romains gît toute entière dans les *sacra popularia* et *privata* exactement estimés à leur juste valeur par la science moderne.

Je termine ici mes explications sur le droit de famille aryen, pour m'occuper du droit patrimonial.

F. *Le droit patrimonial*(⁸⁹).

XIV. Dans le domaine juridique, aucune question n'implique autant que celle du mien et du tien la nécessité de reconnaître le caractère propre du droit. Elle entraîne nécessairement la détermination claire de ce qu'il veut et de ce qu'exigent les usages de la vie, la morale, la religion. La famille peut exister sans que tout cela soit aussi nettement distingué, c'est l'usage dans son état naïf, lorsque le droit et

(89) Bien qu'il fasse partie du droit patrimonial, je n'ai pas compris dans mes recherches le droit héréditaire, parce qu'il ne présente pas le moindre intérêt pour mon sujet.

la morale ne sont pas encore séparés. L'existence assurée des relations publiques est même concevable sans cette séparation; un autre point de vue permet d'éluder la question de droit : la *puissance*. Mais avec la question du mien et du tien pareille indétermination est littéralement impossible; il faut ici que les limites du droit soient nettement fixées et c'est en cette matière que partout elles l'ont été d'abord dans l'histoire. Le droit patrimonial est, de toutes les parties du droit, la plus tôt formée, mais il ne faut pas oublier que son élaboration se manifeste moins dans l'établissement de règles pour le fond *du droit* que dans le tracé de certaines formes pour la preuve et pour la poursuite extra-judiciaire (justice privée solennelle) ou judiciaire (procédure) *des droits*.

Ce que je viens de dire se vérifie absolument pour le droit romain ancien, et n'existe pas même pour le droit aryen dans la période hindoue postérieure. Le droit patrimonial est ici extrêmement peu développé. Ce fait m'a fort étonné dans le principe, et j'ai cru devoir en trouver le motif dans la défectuosité des sources. Mais alors la langue au moins devrait fournir certains points de repère. Elle aussi, cependant, garde sur tout ce qui concerne le droit patrimonial : propriété, possession, gage, obligation, le plus profond silence. Je crois avoir découvert après coup le véritable motif.

Un peuple qui ne connaît ni agriculture, ni villes, ni monnaie ne peut posséder un droit patrimonial développé. Manque d'agriculture équivaut à manque de propriété foncière, manque de monnaie équivaut à manque de commerce, et ainsi se trouvent supprimées deux des sources les plus fécondes du droit patrimonial. Il est vrai qu'au point de vue de la théorie abstraite de la propriété moderne on ne saurait comprendre pourquoi chez les Aryas le droit de propriété, même s'il ne trouvait point d'application aux choses immobilières n'aurait pas pu néanmoins se développer pour

les choses mobilières d'une manière tout aussi complète que chez les Romains. Mais beaucoup de choses sont possibles abstraitement, qui cependant n'existent pas en réalité, parce qu'il faut d'abord pour cela des circonstances spéciales ou des raisons particulièrement impérieuses. On doit s'adresser à l'histoire pour être renseigné à cet égard, et c'est ce que je ferai, le moment venu, pour le développement du droit de propriété à Rome.

La question de propriété n'était pas bien compliquée chez l'Aryas. Quant aux pâtures, aucune difficulté : elles n'étaient point dans son domaine privé, et ses troupeaux portaient sa marque particulière (p. 28) ; restait donc uniquement le mobilier de sa demeure, et le seul danger qui le menaçât était la soustraction. Nous connaissons déjà la protection que le droit lui accordait contre ce danger, c'était la visite domiciliaire([70]).

G. *Administration de la justice et droit criminel.*

XV. L'autorité que j'ai toujours suivie jusqu'ici([71]), concède que « ce que nous savons des tribunaux et de l'administration de la justice est très peu satisfaisant », mais il croit cependant qu'à cet égard « il a dû exister certainement des principes développés. » Le juriste pense autrement des preuves qu'il apporte pour l'établir. Il cite : *dhârmann* la loi, l'ordre établi tant dans le ciel que sur terre — *âgas* la violation du *dhârmann*, les délits contre Dieu et contre les hommes — *rna*, la faute, dans le sens moral et criminel comme dans le sens patrimonial.

Mais la vaste signification de ces trois termes qui embrassent à la fois le droit, la morale et les préceptes

([70]) Pour savoir où se trouvent les objets, on s'adresse au devin, au sorcier. ZIMMER, p. 182.

([71]) ZIMMER, p. 180.

religieux prouve que la conscience de l'Aryas ne percevait pas encore ce qui les différencie. J'ai vainement cherché une expression signifiant *exclusivement* le droit, ou *exclusivement* la loi, telle que les mots latins *lex, jus*, ou même un rudiment de la séparation accomplie dès la première origine, en droit romain, entre le droit divin et le droit humain (*fas* et *jus*), entre le *droit* divin et la *religion*. Pour le juriste cela équivaut à dire que la nature particulière du *droit* n'avait pas encore été reconnue.

Ce que ZIMMER rapporte à propos de quelques institutions particulières se réduit à fort peu de chose. Il mentionne les ordalies et deux genres de peines, mais nous n'apprenons ni à quelles conditions étaient attachées les diverses espèces d'ordalies — il n'y en avait pas moins de neuf, parmi lesquelles les épreuves du feu, de l'eau et du poison passaient pour les plus graves — ni qui prononçait les peines — soit un juge spécialement établi à cet effet, ou le chef du village ou du clan, avec ou sans intervention de la communauté — ni s'il y avait pour les affaires civiles une autre procédure que pour les affaires criminelles, comme ce fut le cas à Rome de toute antiquité. Ici encore se représente le même phénomène, l'indétermination complète que nous avons rencontrée dans le droit patrimonial et dans les principes fondamentaux du droit; des prétendus principes développés on ne découvre pas la moindre trace.

Comme simple « moyen de correction, » ZIMMER cite le bâton, en ajoutant la remarque « qu'à travers toute la période indienne postérieure il a été le symbole de la justice; » comme deuxième peine (p. 181) il mentionne l'expulsion de la communauté des Aryas. La peine de mort, d'après cela, aurait été inconnue. Pour remplacer la prison qui n'existait pas encore, on liait le malfaiteur au moyen de cordes à une colonne de bois (*drupada*). C'est une nouvelle occasion pour le juriste de prêter main forte au linguiste et à l'historien de la civilisation.

Le bâton, en effet, appelle des réflexions particulières; derrière lui, à mon avis, se cachait la peine de mort. Le bâton peut être employé exclusivement pour des châtiments corporels et à ce rôle s'est borné son emploi, tant chez les peuples nouveaux que chez les Romains, depuis l'apparition de la peine de mort par décapitation. A Rome, le faisceau de verges (*fasces*) était le symbole du châtiment corporel, la hâche celui de la peine de mort. A l'époque primitive l'une et l'autre étaient réunis; plus tard, après que l'on eut enlevé au magistrat le droit de prononcer la peine de mort contre un citoyen, en ne la lui conservant que contre les soldats, il devait ôter la hâche des *fasces;* il ne pouvait la reprendre que lorsqu'il entrait en campagne. La signification des verges comme moyen servant exclusivement à l'exécution des châtiments corporels est ainsi clairement exprimée; la peine de mort reste symbolisée par la hâche. Mais dans une seule application, même à Rome, les verges servaient encore à exécuter la peine de mort, à savoir dans la main du *pontifex maximus* pour réprimer les crimes les plus graves des personnes religieuses qui lui étaient soumises([72]). De là, me semble-t-il, une double conclusion. D'abord qu'à l'époque primitive la peine de mort était exécutée par flagellation, et ensuite que l'exécution se faisait par le juge lui-même qui l'avait ordonnée. Le *pontifex maximus*, qui de sa propre main exécutait la flagellation en public sur le forum aurait causé le plus grand scandale chez le peuple, s'il n'avait pu se prévaloir d'un usage du

([72]) Liv. XXII, 57 (An de Rome 536). *L. Cantilius, scriba pontificis, quos nunc minores pontifices appellant, qui cum Floronia stuprum fecerat, a pontifice maximo eo usque virgis in comitio caesus erat, ut inter verbera exspiraret*, Liv. XXVIII, II... *ignis in aede Vestae extinctus, caesaque flagro est Vestalis*. L'exécution rappelle la peine autrefois usitée de *passer par les verges*, dont l'application plus ou moins prolongée pouvait également dans l'intention de celui qui condamnait impliquer la peine de mort.

temps passé, fût-il tombé en désuétude([73]). Il fallait faire un exemple dont on parlât pendant longtemps et le meilleur moyen à cet effet était que le *pontifex maximus* lui-même fouettât le coupable jusqu'à la mort; les aides ne faisaient sans doute que le lier au poteau d'exécution (v. plus loin).

De cela seul résulte déjà, à mon avis, que l'exécution de la peine de mort au moyen de la hâche n'était pas celle du temps originaire, et qu'alors elle se faisait plutôt au moyen du bâton ou des verges. Il y a du reste un témoignage exprès qui désigne ce mode d'exécution comme un usage primitif([74]). Pour les autorités religieuses l'ancienne coutume était ici comme en toute autre matière la règle ; seules les autorités séculières remplacèrent le bâton ou les verges par la hache. Mais au commencement de la royauté l'antique usage existait encore. Dans la plus ancienne affaire criminelle dont nos sources fassent mention : dans l'accusation de *perduellio* d'Horace, l'exécution prévue devait avoir lieu par flagellation([75]).

Il résulte de ce qui précède que le bâton, chez les Aryas, ne servait pas seulement à châtier corporellement, mais à exécuter la peine de mort. Ainsi seulement on peut expliquer que d'après le témoignage de l'auteur cité plus haut « il a

([73]) Il ne faut pas juger cette institution avec les idées d'aujourd'hui. L'époque primitive ne s'en choquait pas plus que nous ne nous choquons aujourd'hui de voir le père châtier lui-même son enfant. A ses yeux la condamnation et l'exécution de la peine tenaient ensemble, et cette institution ne contribuait pas peu à conserver plus efficacement, c.-à-d. d'une manière sensible, la puissance du juge dans la mémoire du peuple.

([74]) SUÉT. Nero. 49 où *corpus virgis ad necem caedi* est expressément désigné comme *mos majorum*.

([75]) LIV. I, 26: *lictor colliga manus... caput obnube... arbori infelici suspende, verbera*. Le malfaiteur n'est pas pendu ou crucifié comme on l'a faussement admis, — sinon *verbera* devrait précéder *suspende*. Il est lié au poteau (*arbor infelix*) puis fouetté jusqu'à mort.

formé pendant toute l'époque indienne ultérieure le symbole de la justice » (de même à Rome les verges des *fasces* avant l'enlèvement de la hâche) et ainsi s'explique en même temps l'omission dans les sources de la peine de mort, dont l'absence réelle dans le droit criminel aryen ne saurait se comprendre: — la peine de mort se cachait dans le bâton.

La *colonne* qui se trouvait dans toute commune comme monument public, avait également une autre signification que celle admise par ZIMMER. Elle ne servait point, comme il le croit, à remplacer la prison, en retenant pendant quelque temps le malfaiteur. Cette opinion ne peut se concilier avec le renseignement produit par lui-même concernant les « mille morts » qui menaçaient le coupable enchaîné. La colonne d'après moi servait à un double but : l'un de droit criminel, l'autre de droit privé. C'était un poteau d'exécution ou un pilori pour les débiteurs. Pour exécuter sur le délinquant la peine corporelle ou capitale prononcée, on le liait avec des cordes en haut, en bas, et au milieu du corps à la colonne pour rendre impossible de sa part toute résistance à l'exécution de la peine. C'est ainsi que la fustigation s'appliquait encore en Allemagne jusque dans le siècle passé. La *stûpa*, qui donna naissance plus tard au poteau d'infamie servant seulement à l'exposition du criminel, était la *drupada* de l'ancien Aryas, de même que le *Block* des Germains et des Slaves[76], et l'*arbor infelix* des Romains[77]. Le fait de lier au poteau (*ligare*) a

(76) On y liait non seulement les pieds, comme pour le roi Lear, mais encore selon le mode aryen antique le cou et le milieu du corps. V. les renseignements à cet égard dans ZIMMER, p. 182 note.

(77) TITE LIVE, l. c. emploie comme équivalent le mot *furca*, ce qui a conduit à l'idée fausse de la potence et de la pendaison ; on ne peut y voir qu'une fourche pour soutenir la tête. VANIČZEK, l. c., II, p. 604: originairement à deux branches, instrument avec une fente, *furcae cancrorum*, pinces d'écrevisse.

donné naissance au nom du *lictor* chargé de l'exécution [78].

De même que le criminel, le débiteur chez les Aryas, était également attaché à la colonne jusqu'à ce qu'il se libérât en payant lui-même ou par les mains d'un autre. Cela nous est attesté pour le voleur, et celui-ci étant assimilé aux autres débiteurs, il faut qu'il en ait été de même de ces derniers [79]. C'était un moyen de pression des plus cruels et c'est précisément ce que l'on avait en vue. Il se trouvait là, sans pouvoir bouger, jour et nuit, exposé à toutes les intempéries du temps, au soleil brûlant du jour, au froid de la nuit, à la pluie, et à coup sûr on donnait aussi au créancier, ou s'il y en avait plusieurs, à chacun d'eux le loisir de satisfaire sa vengeance à coups de verges donnés à cœur joie sans égard au montant de la dette [80], et si personne ne prenait pitié du malheureux pour lui donner à boire et à manger il devait périr de soif et de faim. Ainsi s'expliquent les « mille morts » de l'homme attaché à la

---

[78] De l'avis des étymologistes romains, et parmi les modernes, de Vaničzek, p. 920. Mommsen *Röm. Staatsrecht*, I, p. 300 fait dériver le mot de *licère* = citer en justice. Sur les étymologies d'autres auteurs, v. Vaničzek, p. 922. Si l'on se souvient que la langue nomme les choses d'après leurs traits caractéristiques, on n'hésitera pas à faire un choix entre les diverses étymologies. La citation en justice comme fonction du licteur cède entièrement le pas à l'enchaînement des malfaiteurs, qui se trouve dans le rapport le plus étroit avec la mission symbolisée par les *fasces* d'exécuter les peines corporelles et capitales. Si à l'époque antique le juge qui avait condamné exécutait lui-même la peine, le nom donné au licteur en souvenir de l'enchaînement devient doublement évident : le *lictor* liait le criminel, et donnait ensuite au juge les verges qu'il tirait du faisceau, et le juge lui-même procédait à la flagellation. Je cite à titre d'exemple le *Pontifex maximus*.

[79] Zimmer, p. 181 : *rna*, coupable, signifie voleur, et *rna* désigne aussi la dette telle que le prêt.

[80] Expressément attesté pour l'*in partes secare* des XII tables qui a remplacé la flagellation : *si plus minusve secuerint, sine fraude esto.*

colonne, l'épouvantail le plus terrible de l'Aryas ([81]). Personne à la longue ne pouvait résister, s'il possédait encore les moyens de payer. S'il ne les possédait pas lui-même, le créancier comptait bien que des parents, des amis ou des personnes compatissantes le délivreraient. Voilà précisément pourquoi il était exposé publiquement; le spectacle devait mettre son sort sous les yeux de tous, et lui permettre d'attendrir lui-même la foule par ses supplications. Régulièrement le créancier n'aura pas fait un mauvais calcul. Si l'individu était digne de rachat, il devait trouver son libérateur. On n'abandonnait à son sort que le vaurien dont tous se réjouissaient d'être débarrassés, — le peuple lui-même le condamnait.

La mort même ne délivrait pas le débiteur de sa misère. Le créancier conduisait le cadavre en plein champ et l'y abandonnait, car il n'avait assurément pas l'obligation de

([81]) Je me suis demandé si la colonne du martyre des Aryas n'est pas devenue le prototype de la colonne du Stylite. Par l'expédition d'Alexandre dans les Indes, la connaissance pouvait s'en être répandue dans le royaume des Ptolémées et des Séleucides. Le châtiment volontaire excluait l'enchaînement à la colonne, mais restait la colonne même avec toutes ses terreurs physiques, et l'idée morale de la honte qui s'y attachait aux yeux du peuple. Il contient une si rare aberration de l'esprit humain que l'on doit saisir volontiers un point d'appui historique qui s'offre pour l'expliquer.

Le texte ci-dessus était depuis longtemps fixé dans mon manuscrit lorsque j'ai trouvé une confirmation éclatante de mon opinion sur le poteau des débiteurs chez les Aryas dans l'écrit récemment découvert d'Aristote sur l'organisation politique des Athéniens (traduction de Georg Keibel et Adolf Kiessling. Strasbourg, 1881), où Aristote (p. 16-17) cite ce passage du poème de Solon :

J'ai arraché plus d'un poteau.

Tu étais en servitude et je t'ai délivré.

Le poteau des débiteurs aryens s'est donc conservé chez les Grecs jusqu'à Solon.

l'inhumer et c'était une proie pour les animaux sauvages s'il ne se trouvait personne pour lui rendre ce service. Mais pour procéder à l'inhumation on devait racheter le cadavre au créancier; le droit qu'avait eu celui-ci sur le corps vivant du débiteur, s'étendait à la dépouille inanimée. L'idée d'un droit de gage du créancier sur le cadavre du débiteur, idée que nous trouvons chez tant de peuples sauvages([82]), contient une extension trop voisine de son droit sur le corps du débiteur vivant pour que nous ne puissions pas le supposer aussi chez les Aryas. Nous le trouvons même chez les Romains. Chez eux l'opinion populaire résista longtemps à admettre que le corps du débiteur n'appartînt pas au créancier même après la mort. Elle admettait l'*actio* IN PERSONAM dans toute la rigueur de ses conséquences, et la législation qui, à ma connaissance, intervint pour la première fois, au moyen de la *lex Julia de vi publica*, contre l'abus du refus de sépulture par le créancier([83]), a eu jusque dans les derniers temps([84]), à combattre ce scandale. A l'horreur que doit inspirer par elle-même la non-inhumation des cadavres, se joignait pour l'Aryas l'impossibilité subséquente de faire le sacrifice funéraire sur la tombe du défunt. Si les enfants du débiteur avaient été assez inhumains pour ne pas le délivrer de son vivant, ou en avaient été empêchés par absence ou par manque de ressources, le moment était venu de mettre tout en œuvre pour racheter son cadavre. De l'inhumation du corps dépendait la possibilité du sacrifice funéraire, de

([82]) KOHLER. *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*, p. 19-20. ESMEIN. Débiteurs privés de sépulture, dans ses Mélanges d'histoire du droit (que je n'ai pu consulter).

([83]) L. 5, pr. ad Leg. Jul. de vi publ. (48-6), L. 1, § 6 de injur. (47-10). L. 8 de sepulcro (47-12). PAUL, S. R. V. 26-3.

([84]) JUSTIN dans L. 6 Cod. de sepulchro (9-19), JUSTINIEN : Nov. 60, 1, § 1, 115, 5 § 1 : *nulli penitus esse licentiare corpora defunctorum debiti gratia detinere.*

celle-ci le repos et la paix des survivants; le créancier avait assurance que tout ce qui était au pouvoir des enfants, serait accompli pour le satisfaire; sa dernière ancre de salut était le sacrifice funéraire. Celui-ci se rattache ainsi au droit patrimonial non seulement par le droit de succession (p. 61) mais aussi par le droit d'obligation.

Le droit d'obligation de l'ancien Aryas se trouve incorporé dans le poteau du débiteur. Nous avons pu montrer le poteau d'exécution existant encore dans le droit criminel le plus ancien de Rome, mais quant au poteau des débiteurs nous le cherchons vainement tant chez les Romains que chez les autres Indo-européens([85]). Il faut qu'il y ait eu pour eux des raisons abolitives de l'institution traditionnelle. Elles ne peuvent avoir consisté dans les circonstances de la migration, notamment dans le fait que la plantation à demeure d'un poteau des débiteurs ne pouvait se concilier avec l'incessante marche en avant, car le poteau d'exécution s'est conservé. Quelles peuvent donc avoir été ces raisons?

Le poteau des débiteurs présentait le danger de permettre aux tiers de venir délier le débiteur qui pouvait alors gagner le large. Que cela ait entraîné une peine, cela est clair. Je suppose que ce doit avoir été la même que pour le *vindex* romain : la responsabilité personnelle. Tous deux mettent obstacle à la vengeance du créancier, ils portent atteinte à ses droits. Mais l'intervention du *vindex* ne produit qu'un ajournement momentané de la vengeance — s'il ne peut prouver la fausseté de la dette, elle reprend son libre cours — quant à l'autre, l'atteinte consiste dans l'échec complet de la vengeance et il est si peu étonnant de le voir atteint du même sort qu'il voulait éviter au débiteur que l'on se demande comment il aurait pu en être autrement. De même chez le *vindex* la peine de la responsabilité personnelle

([85]) [V. néanmoins ce que JHERING lui-même a ajouté après coup sur l'époque de Solon], p. 75 note 81.

n'aurait rien d'étonnant si elle se substituait à celle du débiteur, mais elle s'ajoutait à celle-ci, le créancier obtient en cas de non réussite du *vindex* le double du montant de la dette. Il est clair qu'une peine quelconque devait frapper le *vindex* vaincu, sinon tout individu aurait pu impunément venir entraver le créancier, mais que cette peine dût être si extraordinairement élevée, c'est ce qui ne peut m'entrer dans l'esprit ni concorder avec les autres dispositions pénales du droit romain contre ceux qui succombaient dans la procédure. Je m'explique la chose par l'histoire. La responsabilité de celui qui délivrait le débiteur du poteau de la dette — on pourrait l'appeler le *vindex* aryen — a été transportée au *vindex* romain. L'abrogation du poteau de la dette avait fait disparaître ce genre d'atteinte au droit du créancier, mais le *vindex* attentait également à son droit, lui aussi cherchait à délivrer le débiteur de ses liens([86]), et c'est pourquoi la peine ancienne a été maintenue pour lui.

L'application de cette peine supposait la preuve de la culpabilité. Si le débiteur avait été délivré nuitamment, sans que personne le vît, le créancier était désarmé. L'organisation était donc imparfaite; pour se garantir contre ce danger le créancier aurait dû faire garder le débiteur nuit et jour. Je crois avoir trouvé ici les motifs qui firent disparaître cette institution. Pour éviter le danger, le créancier devait garder le débiteur dans sa propre demeure, et c'est ce qui se faisait à Rome. D'après les XII tables, le créancier prend dans sa maison (*secum ducito*) le débiteur qui ne peut payer au jour de l'échéance, et il l'y enchaîne (*vincito aut nervo aut compedibus*). Ce remplacement de l'exposition publique par l'emprisonnement privé avait pour le débiteur la consé-

([86]) FESTUS le caractérise comme celui qui *vindicat, quominus is, qui* PRENSUS *est ab aliquo* TENEATUR, ce qui s'applique littéralement à son prédécesseur aryen.

quence grave qu'il ne lui était plus possible d'exciter en sa faveur, par le spectacle de sa misère, de ses lamentations et de ses plaintes, la compassion publique et la sympathie active qui pouvait lui procurer à manger et à boire ou même le racheter. La loi obviait à ce mal par une double disposition. D'abord elle obligeait le créancier à donner la nourriture indispensable, si le débiteur ne préférait se nourrir lui-même, puis elle ordonnait de l'exposer publiquement, trois jours de marché, avec publication du montant de la dette; trois jours de marché, parceque c'était alors que la population des champs venait en ville. On était assuré ainsi que la connaissance de son sort se répandrait partout, qu'elle ne pouvait échapper à aucun individu disposé à s'intéresser à lui. L'exposition publique était donc autant dans l'intérêt du créancier que du débiteur; on réunissait ainsi la sûreté de la prison particulière et les avantages de l'enchaînement au poteau de la dette. Il ne s'agissait pas seulement de martyriser le débiteur mais en même temps d'exercer une pression sur les tiers.

A la place de la mort au poteau d'exécution, la loi romaine a mis le célèbre *in partes secare*, la dissection du débiteur, dont je crois avoir justifié le sens littéral, injustement contesté, par une nouvelle preuve tirée des *mille morts* du poteau de la dette. Dans l'exécution criminelle de la peine capitale, les verges servant à fouetter le criminel jusqu'à mort furent remplacées par la hache de fer apparue dans l'intervalle. Dans l'exécution privée avait apparu le couteau de fer, et si autrefois le nombre des coups de verges donnés par chacun des créanciers ne pouvait être mesuré d'après le montant de la dette, si chacun, au contraire, pouvait satisfaire sa vengeance à cœur joie, la loi romaine leur a donné la même latitude, *si plus minusve secuerint, sine fraude esto*.

A Rome, l'antique droit des obligations se rattachait ainsi en tous points au poteau de la dette. Je ne dis pas qu'il

n'aurait spontanément pu se former de la même manière, j'ai seulement voulu profiter de l'occasion qui s'offrait de signaler la liaison non encore aperçue jusqu'aujourd'hui entre le droit d'obligation des Aryas et celui des Romains et de prouver que nous ne devons voir dans le droit antique des obligations à Rome qu'un développement du droit aryen.

La langue même confirme cette conclusion. La terminologie juridique romaine désigne l'obligation stricte du droit primitif sous le nom de *nexum* (de *nectere*, lier) et celle du droit nouveau, la convention obligatoire, sous le nom de *contractus* (de *contrahere* = nouer le lien) et de *pactum* (du sanscr. *pak*, lier, *pāça*, les liens v. p. 31) et parallèlement le dénouement normal par paiement comme *solutio* (de *solvere* = détacher les liens), par remise du créancier comme *liberatio:* libération des liens. Ces expressions tracent l'aspect réel originaire du rapport dans le droit d'obligation aryen. Que l'on efface le mot *juris* dans la définition légale de l'obligation par les Institutes: *vinculum juris, quo necessitate adstringimur, alicujus rei solvendae*, et l'on a sous les yeux le rapport d'obligation de l'Aryas : *vinculum*, *adstringi* et *necessitas solvendi*. Sans doute l'enchaînement du débiteur ne s'opère que dans la phase de l'exécution, mais la langue désigne les rapports d'après leur perceptibilité par les sens, et le rapport d'obligation ne tombe sous les sens qu'au moment où le débiteur est lié. La même façon de caractériser le rapport d'obligation d'après la forme de sa réalisation se représente dans l'identification de *obligatio* et *actio* de la part du juriste romain; on n'arrive à l'*actio*, comme à l'enchaînement, que lorsque le débiteur ne paie point. Pour réfuter l'objection que les Romains n'appliquent *solvere, solutio* que dans le sens matériel, signifiant l'objet qui est payé, et non dans le sens personnel, signifiant le débiteur qui est libéré, il suffit de retourner la question. Comment cette expression aurait-elle pu se former par application à la chose, puisque ce n'est pas elle, mais bien

débiteur qui est libéré, il suffit de retourner la question. Comment cette expression aurait-elle pu se former par application à la chose, puisque ce n'est pas elle, mais bien le débiteur qui se trouve lié ou délié? Ce sens matériel de l'expression (*solvere rem*) n'a été substitué que par l'usage postérieur de la langue au sens originairement personnel (*solvere debitorem*), comme il résulte de la formule de la *nexi liberatio* dans GAIUS, III, 174 : *quod ego...*, ME *eo nomine solvo liberoque.*

De même qu'en latin, la réminiscence linguistique de l'enchaînement du débiteur à l'époque aryenne préhistorique s'est conservée en allemand dans *verbindlichkeit* (obligation), *verbunden sein* (être obligé), ainsi que dans les mots composés de *lösen* (délivrer) : *ablösen* (dégrever une charge de la propriété), *einlösen* (dégager un nantissement, délivrer un prisonnier), *erlösen* (racheter); l'idée chrétienne du sauveur (en allemand : *Erlöser*) qui a délivré le monde des liens du péché, en se chargeant lui-même de la faute, ramène en réalité et linguistiquement, à l'Aryas qui rachète (*er-lösen*) le débiteur du poteau, en le délivrant (*ein-lösen*). La remise de la dette (*er-lass*) implique également cette idée ; le débiteur se trouve renvoyé (*ent-lassen*) et par cela même sa dette se trouve remise (*er-lassen*).

Le poteau aryen a donc laissé ses traces dans la langue jusqu'au jour actuel, de la même manière que la vie pastorale de l'époque primitive se reflète dans la signification métaphorique des mots *treiben* et *zeichnen* (p. 27 et 31). Le joug réel anciennement imposé aux époux, dans la cérémonie du mariage, se retrouve dans les mots latins *jugum*, *conjugale, conjux* et dans notre *joug du mariage* actuel. Pour comprendre nombre d'expressions du langage moderne, il faut remonter à un passé distant de plusieurs milliers d'années.

J'en reviens au droit aryen. Non pour ajouter quelque chose, car j'ai réuni tous les maigres renseignements que j'avais à ma disposition, mais pour finir par ce qui seul m'in-

téresse : mon opinion sur son degré de développement. Je la résume en ces termes: Le peuple père aryen n'avait pas dépassé les premiers rudiments du droit. Celui-ci du reste échappait à la compréhension de l'Aryas, dont les capacités étaient ailleurs; l'époque védique fournit un témoignage irrécusable de ce manque complet de dispositions pour le droit [87].

III.

JUGEMENT FINAL.

XVI. Je crois avoir rassemblé des traits en nombre suffisant pour permettre de juger avec exactitude du degré de civilisation auquel le peuple père aryen était parvenu à l'époque de la séparation du peuple fils. Bien loin d'être élevé, comme on veut le faire croire, son degré de culture était étonnamment bas pour un peuple existant depuis des milliers d'années. Ignorance de l'art agricole, absence de villes, ignorance du travail des métaux pour des buts techniques et pour la monnaie, développement misérable des institutions du droit; même la notion du droit n'existait pas encore dans le langage et n'était pas distinguée des usages et de la religion ; — que faut-il de plus pour justifier ce jugement ?

Cela suffit également pour marquer le caractère du peuple. C'était un peuple privé *de toute aptitude pratique* — le contraire absolu du peuple romain. Hautement doué du côté de l'esprit, il appliquait ses sens et sa pensée au monde interne,

(87) Comme échantillon, on peut citer la distinction de huit espèces de mariages, pas une de moins, dans le code de Manou (V. à cet égard ROSSBACH *Untersuchungen über die römische Ehe*. Stuttgart 1853, p. 200 s.) qui suffirait à elle seule pour établir un manque complet de discernement juridique.

à la langue, à la religion, à la poésie, même à la philosophie et avec grand succès à une époque postérieure, sans ressentir le besoin de faire servir tout cela à l'amélioration des conditions extérieures de sa vie. Il était satisfait de l'état modeste de la vie pastorale. Une maison de bois, de riches troupeaux, une femme et des descendants du sexe masculin, voilà tout ce que l'Aryas demandait à la destinée. Il assaisonnait l'uniformité de sa vie en jouant et en buvant, se livrait au jeu avec la même passion effrénée que Tacite a constatée chez les Germains. Si la maison communale était fermée, il y avait dans le même local un jeu de dés(88) ; et plus d'un malheureux, ayant tout perdu, jouait, comme les anciens Germains, jusqu'à sa liberté. Dans Nal et Damajanti le prince joue tout ce qu'il a, même sa couronne ; réduit à la mendicité il se retire avec sa femme dans les forêts. Comme buveur, l'Aryas était encore le digne ancêtre du Germain. On connaissait deux boissons enivrantes : *soma*, notre vin, et *surā* correspondant à notre eau-de-vie ; il y avait déjà des distilleries et des débits publics de cette liqueur(89).

(88) ZIMMER, l. c., p. 172. Le joueur était désigné comme pilier de la maison communale (*sabhâ*) : *sabhâstânu*, le jeu comme réunion du village. Quant à ce que devaient être la prétendue loyauté et la stricte moralité du peuple, il suffit de remarquer que jouer et tromper étaient considérés comme équivalents ; « aucun vice, dit ZIMMER, p. 286, n'était aussi fréquent que la tromperie au jeu ». Le parjure n'était pas rare, et il ne manquait ni de brigands ni de voleurs. ZIMMER, p. 177-180.

(89) ZIMMER, p. 272-281. Je ne puis m'abstenir d'emprunter à cet auteur quelques fleurs édifiantes de poésie indienne sur la boisson « nous devînmes immortels, nous parvînmes à la souveraineté, nous trouvâmes les Dieux... Les infirmités et la maladie ont disparu. « Tels les hommes, tel le Dieu Indra : « Toujours, dit-on de lui, le héros désire boire du soma .. lorsque ces (100 ou 1000 gorgées) sont dans son ventre, il prend de l'ampleur, comme le samudra... les gorgées descendent comme les torrents dans la vallée. » Rien d'étonnant à ce que le Dieu Indra en eût parfois de trop, qu'il se gonflât de tous côtés et qu'il rendît et ses esprits et tout le soma qu'il avait bu.

Aujourd'hui encore l'esprit pratique fait défaut dans les Indes; c'est par suite de cette infériorité que le peuple hindou a joué dans l'histoire un rôle aussi peu en rapport avec ses hautes facultés et son extraordinaire expansion et qu'il subit la domination étrangère. Une poignée d'Européens suffit pour maintenir sous le joug une population mille fois plus nombreuse; — quel jour jeté sur sa minorité politique! Et quel tableau nous offre sa condition sociale actuelle? La malédiction du système des castes imposé par ses sages, les brahmanes, qui s'y réservèrent la première place, et la conservent encore, perdure sous une forme modifiée mais infiniment aggravée. A la place des trois castes inférieures primitives, il en est survenu d'innombrables autres dont les caractères distinctifs dépassent en absurdité toute imagination(⁹⁰), et qui se séparent si rigoureusement les unes des autres, que leurs membres ne peuvent manger ni boire en commun, ni se marier entre-eux. « Les statuts des castes, dit l'auteur cité en note, sont plus « obligatoires pour l'Hindou, qu'aucune loi de la morale; ce « n'est même pas aller trop loin que de dire : les règlements « de la caste forment sa religion. La plus haute loi de la « vie est pour l'Hindou : manger, boire, et se marier cor- « rectement. Devant cette règle tous les préceptes et com- « mandements de la religion passent à l'arrière plan. Celui « qui est expulsé de sa caste est dans la plupart des cas un

---

(⁹⁰) RICHARD GARBE, *Indisches Leben* dans WESTERMANN *Monatshefte* T. 68, avril 1890, p. 107 : Dans une partie de l'Inde le mariage est défendu entre les pêcheurs qui font leurs filets en travaillant de droite à gauche et ceux qui travaillent de gauche à droite. Une certaine classe de laitiers a rejeté de sa caste ceux qui font le beurre sans faire au préalable chauffer le lait, et elle ne donne à ses filles pour maris que des hommes qui font le beurre comme eux-mêmes. A Cuttack, la localité le plus au sud du Bengale, les potiers qui tournent leur plateau assis et font de petits pots ne se marient pas avec ceux qui travaillent debout et font de grands pots.

« homme perdu; — beaucoup de ces malheureux ont péri « dans un bannissement volontaire, dans la misère et le « désespoir; d'autres ont violemment mis fin à leurs jours ». Même le manque de toute imputabilité n'exclut point les conséquences de la transgression de la défense. Un Anglais brutal et insolent avait un jour fourré par violence dans la bouche d'un brahmane de la viande et des boissons prohibées. L'homme fut expulsé de sa caste, essaya vainement pendant trois ans de tous les moyens pour récupérer sa position et ne réussit finalement qu'en payant 500,000 fr. Mélange incroyable de sagesse et de déraison, les sages n'avaient point d'yeux pour la plus fondamentale de toutes les distinctions du droit et de la morale : entre la culpabilité et l'innocence.

Complétons le tableau des mœurs de l'Hindou actuel par quelques traits, p. ex. sa lamentable hutte de limon se fondant à la pluie, la séquestration de la femme dans le gynécée (*Zenana*), sa culture intellectuelle extrêmement insuffisante, les cadeaux de circonstance dépassant toute mesure et causant souvent la ruine complète([91]). Nous ne risquerons pas d'être contredits en disant que l'Hindou est resté le digne descendant de l'Aryas au point de vue de l'aspect pratique des conditions de sa vie; il est resté sous ce rapport aussi enfant que son ancêtre. Je ne l'ai mentionné que pour avoir l'occasion de mettre ce dernier en lumière. Et c'est de l'Aryas aussi complètement dénué d'esprit pratique que descend le peuple romain si éminemment doué sous ce rapport. Comment cela s'est-il fait? C'est l'objet des livres suivants.

([91]) R. Garbe, p. 110 s.

LIVRE DEUXIÈME.

ARYAS ET SÉMITES.

I.

LE PROBLÈME DE L'ORIGINE DE LA RACE.

XVII. Si l'habitat d'un peuple n'avait d'autre importance que d'être le théâtre sur lequel il joue le rôle tracé par sa race innée, la question traitée précédemment du siège des Aryas n'aurait aucun rapport avec celle qui se présente ici : leur race et leur degré de civilisation. Qu'importe pour le rôle et le talent de l'acteur, l'emplacement de la scène sur laquelle il doit se produire? Cela ne change rien à son rôle, et son talent n'en est pas atteint ; l'artiste reste artiste, le cabotin reste cabotin. Il en serait absolument de même des peuples si leur rôle leur était tracé par leur race innée; partout le Grec serait devenu Grec, partout le Germain serait devenu Germain ; la diversité de l'habitat des deux peuples n'aurait exercé sur leur race aucune influence, l'habitat n'aurait pour eux d'autre importance que la scène pour l'acteur. Tout l'intérêt de la recherche se résoudrait dans la question, passablement indifférente, de savoir où s'est passé ce que l'histoire rapporte d'eux. Mais il n'en est point ainsi. Si l'habitat était chose indifférente pour les peuples, les Grecs et les Germains n'auraient pu devenir dissemblables, car à l'origine, tant dans leur mère patrie aryenne que pendant la migration, ils formaient un seul et même peuple et ce n'est que sur le sol grec et germanique qu'ils

ont acquis leur individualité nationale. Toutes les autres branches de la famille aryenne sont dans la même situation : Indiens, Eraniens, Romains, Celtes, Slaves n'ont commencé à former des races distinctes qu'après avoir quitté leur patrie originaire.

L'habitat des peuples a donc une certaine influence sur leur race, cela est généralement admis et MONTESQUIEU, si je ne me trompe, a eu le mérite de le démontrer le premier, avec la plus grande précision. Cependant on ne concède au milieu qu'une influence purement *secondaire* c.-à-d. *modifiant* seulement la race, et c'est dans l'innéité de celle-ci que l'on voit plutôt la cause *ultime* de tout ce qui advient d'un peuple. Il n'en serait pas autrement des peuples que des individus. Les uns comme les autres apporteraient en venant au monde leurs aptitudes particulières et leur tempérament différent. Aux Grecs est inné le sens du beau, aux Germains l'amour de l'isolement, et le goût des migrations, aux Sémites l'instinct du commerce, et ainsi de suite. Pour toutes les particularités des peuples on tient toujours prête la même explication : la race innée. Les auteurs se répètent sans se préoccuper de savoir comment on peut se rendre compte de la chose. Il faudrait nécessairement supposer que les peuples ont été mis au monde par la nature, comme tels, et que pour amener tous les caractères qui les séparent, elle les a d'avance formés et doués différemment. Mais les peuples ne viennent point tout formés au monde, ils ne *naissent* point, ils *deviennent*, et dès lors l'innéité est exclue pour eux. A l'individu qui est *né*, quelque chose peut être *in-né;* à un peuple qui est *devenu*, il ne peut qu'être *ad-venu;* sa race ne peut être que l'œuvre de *l'histoire* et non de la *nature*. La nature n'a mis au monde que l'homme, l'être isolé, et de lui sont nés les peuples, mais seulement dans le cours du temps. La famille s'est élargie en tribu, la tribu en peuple, et lorsque finalement celui-ci apparaît dans l'histoire, son individualité nettement tranchée ne peut être

que l'expression de tout le processus antérieur. Le premier devenir des peuples se soustrait à nos regards, mais chez les peuples déjà devenus il se reproduit sous nos yeux à l'époque historique par le partage ou par le mélange avec les peuples existants. Tous les peuples indo-européens se sont formés de cette manière; appartenant originairement à un seul et même peuple, par conséquent à la même race, ils ne se sont différenciés que dans le cours du temps, et c'est donc par l'histoire qu'ils sont devenus ce qu'ils sont aujourd'hui. Leur race est le précipité de toutes les influences durables ou passagères auxquelles ils ont été soumis pendant leur vie. Influences *durables :* celles du sol sur lequel ils vivent et dont nous allons nous occuper. Influences *passagères :* tous les événements politiques importants, guerres heureuses ou malheureuses, révolutions dans l'État ou dans l'église, etc. L'œil qui pourrait pénétrer dans ces arcanes distinguerait clairement la part de chacun de ces facteurs; il retrouverait p. ex. dans la race anglaise l'influence de sa position insulaire, de la bataille d'Hastings, de la décapitation de Charles I, etc., mais notre vue est limitée et il lui est interdit de percevoir les antécédents de ce processus sédimentaire. Pourtant, avec la même sûreté qui nous permet d'affirmer que dans la dorure par galvanoplastie le précipité est de l'or, bien que les atomes isolés qui se précipitent échappent à notre vue, nous pouvons constater les produits sédimentaires du passé déposés dans la race des peuples. Pour le monde intellectuel comme pour celui de la nature existe la loi de causalité, la règle que les choses ne se modifient pas spontanément, mais sous la seule influence des actions extérieures. Partout, lorsque dans le cours du temps de *a* est sorti *b*, il faut qu'il se soit joint un *x* à chercher qui a causé le changement. La seule différence est que la nature peut très souvent montrer cet *x* et la manière dont il a agi, qu'elle parvient même de plus en plus à le divulguer, tandis que le regard de la science ne

peut pénétrer les phénomènes psychiques survenus chez les individus comme chez les peuples. Mais tout ce qui existe ne se voit pas — vérité banale, qui cependant, même dans le domaine de la science intellectuelle, est parfois perdue de vue. Une chose qui n'existait point dès l'origine telle que la race, ne peut être que *devenue*, et comme l'existence des peuples consiste à agir sous l'action des forces extérieures, leur race, c.-à-d. leur *esse*, ne peut être que le précipité de l'ensemble de leur action historique, de leur *operari*, cette expression prise dans le sens le plus large, non seulement actif mais aussi passif: endurer, souffrir. Les scolastiques établissent pour l'individu la règle : *operari sequitur esse ;* pour les peuples, il faut la retourner et dire : *esse sequitur operari*. La race est le produit sédimentaire de toute l'action historique de la nation, elle ne peut être autre chose, s'il est vrai que la loi de causalité régit aussi le monde humain.

Parmi les facteurs qui exercent une influence régulatrice sur l'action historique des peuples, le sol sur lequel elle se déroule, leur habitat, occupe de loin la première place. L'apparition de personnalités puissantes, surgissant à l'heure opportune, peut amener une évolution complète des conditions vitales d'un peuple, fonder une nouvelle ère de son existence. Mais les personnalités passent trop vite pour exercer une influence sur la race. Il faut pour cela une longue série d'actions prolongées et uniformes, et ce n'est que lorsque leurs œuvres ont cette portée et conservent une existence durable que l'on peut accorder indirectement à ces personnalités, sur la transformation du caractère du peuple une influence qui leur était refusée à elles-mêmes directement. Le seul facteur immuable dans la vie des peuples est leur habitat; tous les autres, droit, morale, usages, religion, sont exposés au changement, l'habitat seul reste toujours le même. A cette prépondérance que, seule déjà, lui accorde cette constance irréductible, se

joint encore l'action incomparable exercée par le milieu sur toute la physionomie de la vie et même sur les destinées des peuples. Si paradoxal que cela paraisse au premier abord, il est vrai de dire : *le sol est tout le peuple.*

Le sol, dis-je, et je ne prends pas seulement ce mot dans le sens vulgaire que tout le monde comprendra : la qualité du pays que le peuple habite, mais j'entends tous les éléments quelconques donnés par la situation d'un habitat du peuple *à telle place déterminée* de la terre. Tel est d'abord le climat résultant de la zone habitée. Sous les tropiques l'homme devient autre que dans la zone tempérée, autre encore dans celle-ci que dans l'extrême Nord — le climat est la moitié du tempérament des peuples. Puis la constitution géologique du sol : montagnes, plaines, déserts, forêts — à chacun d'eux correspond un type déterminé de population. Ensuite le voisinage de la mer — le marin est autre que l'habitant de l'intérieur des terres. Le genre de vie, la profession produit chez chaque homme des qualités caractéristiques, lui imprime un certain type ; permutez dans le passé les professions du domestique, de l'artisan, du paysan, du marin, du soldat, du lettré, et l'homme deviendra tout autre. Ce qui est vrai des individus qui apportent déjà au monde un certain naturel, est vrai à plus forte raison des peuples qui ne l'ont point. Changez les peuples au berceau et des Sémites proviendront les Aryas, et des Aryas les Sémites. Il en est des peuples comme des arbres. Le même sujet devient sous la zone tempérée un autre végétal que sous les tropiques, il devient autre à l'extrême nord que dans la zone tempérée. Il subit l'influence du terroir maigre ou gras, de la proximité de la mer et de l'éloignement du rivage ; le même arbre qui se développe ici puissamment et porte des fruits exubérants se rabougrit ailleurs et reste stérile. Les peuples sont absolument soumis à la même loi : *leur sol décide de ce qu'ils deviennent.*

Il ne s'agit pas seulement des conditions climatériques et

géologiques du pays. Par sol, j'entends également les communications avec d'autres peuples résultant de la position du pays, le sol dans le sens de l'histoire de la civilisation, dans le sens politique, bref dans le sens *historique*. De ces communications peut dépendre tout le sort d'un peuple. Le conctact avec des voisins puissants peut être pour un peuple faible une menace de destruction; des voisins guerriers créent à un peuple paisible une existence remplie de perplexités; des voisins civilisés élèvent un peuple inculte au même degré de civilisation. Si de tous les Indo-européens, le Grec s'est de si bonne heure éveillé à la vie civilisée, il le dut uniquement au contact rendu possible par la situation de son pays avec la civilisation sémitique et égyptienne. Si les Germains et les Slaves, mille ans plus tard, étaient encore à l'état de nature, il faut l'attribuer uniquement à leur grand éloignement de la Méditerranée, lequel excluait ce contact et les condamnait à se procurer leur civilisation de seconde ou même de troisième main. L'avance que les populations italiotes et celtiques ont prise sur eux ne tient qu'à la situation favorable de leur pays, qui permit des relations avec les porteurs de la civilisation du monde antique parmi lesquels, à cette époque, se trouvaient déjà les Grecs. Celui qui entre tôt à l'école apprend de meilleure heure que celui pour lequel elle ne s'ouvre que plus tard, mais un enfant qui ne doit que traverser la rue pour la visiter, peut y être envoyé plus tôt que celui qui doit d'abord faire une route longue et pénible. Cela explique l'écart chronologique dans l'éveil des peuples indo-européens à la vie civilisée; leur degré de civilisation n'était pas l'œuvre de la différence de *race* — pour tous elle était la même lorsqu'ils mirent pied sur le sol de l'Europe — mais de la situation du pays dans lequel ils s'arrêtèrent, et si plus tard leur race se différencia, ce ne fut qu'à raison du seul facteur nouveau intervenu : la différence d'habitat.

Ainsi, comme je le disais, le sol est en réalité tout le

peuple. Il a non l'importance purement extérieure, citée tantôt à titre de comparaison, d'un simple théâtre sur lequel les peuples jouent, comme l'acteur, le rôle dicté par leurs qualités natives, mais la valeur intrinsèque d'un facteur de causalité pour leur race et par cela même pour leur histoire. *Où* pour les peuples équivaut à *quoi* et à *comment*. La place qu'un peuple déterminé occupe sur la carte du monde, décide fatalement de son sort, heureux ou malheureux, et l'on peut dire en ce sens : la géographie est de l'histoire tracée d'avance, l'histoire est de la géographie mise en action.

Je n'entends pas toutefois dire qu'elles marchent toujours pas à pas. A côté de cet élément *obligé* de l'histoire, important entre tous et produit du sol, il en existe, nous l'avons déjà remarqué, un autre, *libre*, dépendant fatalement de la direction des personnalités, éminentes ou insuffisantes, appelées à conduire les destinées des peuples et qui peut pour longtemps fixer le sort d'une nation. On a tenté de soumettre également ces individualités à la loi de la nécessité historique, en ne voulant voir en elles que l'incarnation de l'esprit du peuple apparaissant forcément à un moment donné pour récolter la graîne semée depuis longtemps et mûrie par le passé. Napoléon I, le Corse, était-il une incarnation de l'esprit du peuple français? Était-il nécessaire qu'il entrât au service de la France? Peut-on regarder Bismarck comme l'incarnation de l'esprit du peuple allemand? Les choses devraient aller autrement chez nous si cela était vrai. Et si à la place de l'empereur Guillaume, Frédéric Guillaume IV eût été sur le trône, Bismarck aurait passé sa vie à Schönhausen, en gentilhomme campagnard, comme il doit le faire en ce moment, sous Guillaume II, à Friedrichsruhe. Les grands hommes de l'histoire sont des présents du ciel, mais leur grandeur seule ne suffit pas — des centaines d'hommes appelés à devenir peut-être les plus grands ont quitté le monde sans laisser la moindre trace de leur exis-

tence — les circonstances doivent s'y prêter; le véritable homme doit se rencontrer avec le véritable moment et avec les véritables hommes capables de le comprendre, de le subir, de l'appuyer.

Mais cela ne doit pas nous arrêter davantage; je n'en ai parlé que pour empêcher qu'on ne m'attribuât une opinion que je ne partage point; il importait seulement d'accentuer avec toute la précision possible l'importance du sol pour la formation de la race, dans le sens large, à la fois historique et naturel, que j'ai indiqué. Si j'ai frappé juste dans la proposition qui résume mes idées : le sol est la race, il en résulte que l'historien a pour devoir de découvrir les corrélations de la race d'un peuple déterminé avec son sol. Je me suis proposé ce problème pour l'Aryas, non seulement dans sa patrie originaire mais aussi sur le sol de l'Europe.

A l'influence deux fois renouvelée exercée sur sa race par le sol s'ajoute encore celle exercée par la migration. Elle aussi vient indirectement concourir à l'action du sol, en ce sens que c'est l'insuffisance de celui-ci pour nourrir toute la population qui oblige une partie de celle-ci à abandonner la patrie. Le temps de migration, par les rapports particuliers qu'il entraînait et par sa longue durée, a exercé sur la race une influence tout à fait déterminante; son œuvre est le type de l'Indo-européen, commun à tous les Aryas de l'Europe, qui sans effacer en eux l'ancien Aryas — il vit clairement reconnaissable jusqu'à nos jours — l'a néanmoins assez fortement transformé. Avec l'établissement à poste fixe, rouvrant à l'élément du sol la possibilité d'agir sur la race, se présente la séparation des émigrés en peuples distincts, et l'on voit se former les types des cinq peuples civilisés, Grecs, Italiotes, Celtes, Germains, Slaves.

Le problème que je me suis tracé se divise donc en trois parties.

1. Montrer l'influence qu'ont exercée les rapports du sol de

la patrie originaire sur la civilisation et par là indirectement sur la race des anciens Aryas. A ce point sont consacrées les explications qui vont suivre. J'ai pris pour comparaison la civilisation et la race des Sémites, en première ligne des Babyloniens, dont les Assyriens, les Phéniciens, les Hébreux ne se sont séparés que plus tard, et je me suis permis ici des développements dont la longueur pourra étonner. Une double raison m'a fait agir. D'abord l'intérêt immédiat de la question même. Impossible de montrer plus clairement jusqu'à quel point le sol peut influencer la civilisation et la race, que par l'exemple de deux peuples séparés sous ces deux points de vue par la différence la plus tranchée, et comme la coïncidence pouvait être fortuite, il m'incombait de prouver le rapport de causalité, ce qui n'était possible qu'en entrant dans les derniers détails. La seconde raison était l'intérêt historique qui s'attache à la distinction des Aryas et des Sémites. Cette distinction devait être tracée clairement. Il fallait montrer ce qu'était le Sémite, ce qu'il a fait pour l'humanité, avant que l'Aryas vint le relayer ; il fallait faire le compte de ce qui dans la civilisation de l'Aryas revient au Sémite et de ce qui est sa part personnelle, déterminer ce qu'il doit au Sémite et ce qu'il se doit à lui-même.

2. Montrer l'influence de la période de migration sur l'Aryas. Autre il quitte sa patrie, autre il met le pied sur le sol de l'Europe. La transformation n'a donc pu s'accomplir que par la migration, et l'élévation du type de l'ancien Aryas à celui de l'Indo-européen est son œuvre. La démonstration sera faite aux livres IV et V.

3. Exposer l'influence exercée sur la différenciation des peuples indo-germaniques par la diversité du sol sur lequel ils se sont arrêtés. Elle ne peut avoir sa raison que dans un élément nouvellement surgi avec l'établissement à poste fixe : le sol; il était différent pour tous. Aux livres VI et VII j'essaierai de démontrer l'influence de cet élément.

II.

COMPARAISON DE LA CIVILISATION DES ARYAS AVEC CELLE DES SÉMITES.

XVIII. D'après un linguiste dont le jugement fait autorité, le peuple père aryen, à l'époque où le peuple fils se sépara de lui, avait déjà vécu au moins dix mille ans(92). Qu'avait-il produit pendant cette longue période? Abstraction faite de sa langue, produit du premier rang, presque rien. C'était un peuple de pâtres fort arriéré dans les choses de la civilisation extérieure, ainsi que nous l'avons prouvé au livre I. Il ne connaissait ni l'agriculture, ni le travail des métaux; il n'avait point d'outils ni d'armes en fer, mais seulement des haches de pierre et des lances de bois; point de monnaie métallique, le bétail la remplaçait. L'emploi de la pierre pour bâtir lui était inconnu, donc pas de maisons de pierre, mais seulement des huttes de bois, de joncs, de paille; pas de villes, mais des villages aux maisons espacées. Il ne pratiquait aucun commerce avec les peuples étrangers qui auraient pu lui apporter leurs produits; ce qu'il créait lui-même se réduisait à fort peu de chose. Son droit était resté rudimentaire, très imparfait; même le nom de droit par opposition à usage lui était inconnu. Et pour atteindre cet infime degré de civilisation, il lui avait fallu dix mille ans, tandis que mille auraient parfaitement pu suffire; — il a vécu neuf mille ans sans sortir de la constante uniformité de sa vie.

A l'époque où, chez les Aryas, elle était encore au berceau, la civilisation parvenait déjà à une brillante floraison dans la plaine qui s'étend entre l'Euphrate et le Tigre. Le mérite de l'avoir implantée dans cette région, d'où elle s'étendit

(92) V. ci-dessus p. 23 note 14.

ensuite dans le monde entier, et d'avoir notablement contribué à son avancement, appartient à une race qui plus tard a complètement passé à l'arrière plan dans l'histoire de la civilisation: la race turque, et spécialement à deux peuplades qui avaient échangé leur siège originaire dans les montagnes pour les vallées de la Mésopotamie: les Accadiens au Nord, et les Summériens au Sud([93]). Soumis par un peuple d'une autre langue, les Sémites, ils se fondirent en un seul peuple, les Babyloniens. Ceux-ci élevèrent jusqu'au plus haut degré la civilisation sémitique; ce ne fut que plus tard que les Assyriens, les Phéniciens et les Juifs, leurs congénères de race, se séparèrent d'eux. L'histoire primitive des Sémites correspond donc entièrement avec celle des Aryas sous le rapport de la séparation des peuples, et le motif de celle-ci a probablement été le même: le manque de nourriture suffisante pour la population fortement accrue. Nous avons donc à considérer la Mésopotamie comme le sol originaire de la civilisation sémitique, et les Babyloniens comme le prototype de la race sémitique. Nous verrons en son temps ce qu'il peut y avoir de spécial aux Juifs.

Au tableau sommairement esquissé ci-dessus de la civilisation de l'Aryas, j'en oppose un autre, tout aussi sobrement tracé, de celle des Babyloniens. Avant même de venir en Mésopotamie, le Summérien avait drainé par des canaux les marécages, autrefois couverts par la mer, s'étendant bien au loin des embouchures de l'Euphrate et du Tigre, et les avait soumis à la charrue, qui fait ici sa première apparition dans l'histoire. Dans les parties hautes du pays compris entre les deux fleuves, jusqu'au Taurus, boisées à

([93]) FRITZ HOMMEL *Geschichte Babyloniens und Assyriens.* Berlin, 1883. p. 2 s., p. 237 s. ED. MEYER *Geschichte des Alterthums*, T. I. Stuttgart, 1884, p. 157. Les preuves linguistiques que HOMMEL, p. 246, rapporte de l'origine turque des deux peuples me paraissent tout à fait convaincantes.

l'origine, les forêts avaient de bonne heure reculé devant la charrue. Tout le pays était un champ cultivé, labouré et exploité avec le plus grand soin. Outre l'agriculture, florissaient le commerce et l'industrie. A l'époque la plus reculée, on savait déjà travailler les métaux et on les employait non seulement pour des buts techniques mais aussi comme monnaie. La navigation sur les fleuves et canaux assurait le trafic avec l'intérieur, la navigation maritime sur le golfe persique servait au commerce extérieur. A ces relations étendues correspondait un droit privé digne d'elles et qui peut se mesurer avec le droit romain ultérieur. Familiarisé dès longtemps avec l'emploi de l'argile pour fabriquer les briques séchées et cuites, le peuple faisait de cette matière l'usage le plus commun ; partout s'élevaient des villes de toutes grandeurs, centres de la vie des affaires, et les temples les plus grandioses. La science également avait déjà fait son œuvre, pour aider à la vie dans toutes les choses pratiques, les mathématiques étaient venues en aide aux relations et à l'art de bâtir en créant un système perfectionné de poids et de mesures; l'astronomie avait facilité la navigation en calculant le cours des astres. L'écriture était connue depuis la plus haute antiquité; son matériel était la tablette de terre cuite; à son utilisation domestique, extrêmement répandue, s'ajoutait encore l'inscription des événements les plus importants; c'est grâce à elle que nous possédons, après cinq mille ans, des renseignements directs sur ce qui s'est passé à cette époque.

D'où vient cet écart extraordinaire entre la civilisation des Aryas et celle des Sémites? Recherchons-en les raisons.

1. Pâtres et paysans.

XIX. Un pays de montagnes ne se prête point à l'agriculture, parce que le labourage sur terrain déclive est trop difficile ; le mode d'exploitation régulière tracé par la nature

même est la mise en pâture, et de tout temps, jusqu'à ce jour, l'homme a suivi cette voie : tous les peuples pasteurs, toutes les tribus de pâtres ont leur siège dans les montagnes. La patrie originaire de l'agriculture est la plaine; c'est là qu'elle a vu le jour, car toutes choses en ce monde ont surgi à l'origine dans le milieu le plus favorable à leur apparition, et ce n'est qu'après qu'elles y eussent pris des forces qu'a pu commencer la lutte contre la défaveur des circonstauces.

En dehors de la vallée du Nil, aucune autre région n'était mieux disposée pour l'agriculture que la plaine située entre l'Euphrate et le Tigre, car à la fécondité naturelle extraordinaire d'un sol d'alluvion s'ajoutait la possibilité d'emprunter les eaux nécessaires aux deux fleuves que nous venons de citer et à leurs affluents, au moyen de canaux et de fossés. Ce fut ainsi que dans la plaine de Mésopotamie le Sémite devint agriculteur, et que dans les montagnes de l'Iran, l'Aryas fut pâtre.

L'agriculture dénote un degré plus élevé du développement de la civilisation que l'industrie pastorale. Non pas seulement sous le rapport économique, parce qu'elle arrache au sol un produit infiniment plus riche, mais parce qu'elle astreint bien davantage l'homme à tendre toutes ses forces, et que toute obligation au travail est une bénédiction pour lui. La profession du pâtre n'exige point d'efforts corporels; la garde du bétail lui permet de croiser les bras, car son troupeau cherche lui-même sa nourriture. Mais le labeur du paysan est rude, c'est de lui et non du pâtre qu'il est dit : tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. Celui qui doit péniblement mériter son pain, le ménage; celui qui le gagne sans peine, le dissipe facilement. Tel était l'Aryas. C'était un joueur. Dès qu'il avait les dés en main, il ne connaissait, dans sa passion, ni mesure ni frein; il jouait tout ce qu'il possédait, même sa liberté. Le Sémite ignorait sinon le jeu lui-même — ce que je laisse à décider à de plus savants —

du moins la passion du jeu. S'il l'avait eue comme l'Aryas, on lirait certainement parmi les commandements de Moïse : tu ne joueras point; chez les Aryas le législateur hébraïque n'aurait assurément pas omis de le joindre aux autres préceptes. Cette opposition entre les deux races s'est maintenue jusqu'à ce jour. Pour cent joueurs appartenant à la race aryenne, on n'en verra pas un seul de race sémitique autour des tables de jeu (94) — dans sa passion du jeu l'Indo-européen révèle encore aujourd'hui sa descendance aryaque.

C'est également chez l'Aryas exclusivement que l'on trouve le dissipateur. Le Juif n'a pas ce défaut, il conserve son bien. Aussi n'arrive-t-il presque jamais chez lui que la fortune patrimoniale et le bien-être acquis se perdent, tandis que dans les familles chrétiennes il n'en reste souvent plus rien après quelques générations. Économiquement le juif en règle générale progresse, le chrétien trop souvent recule.

D'où vient donc cette opposition de race maintenue depuis l'époque primitive jusqu'à ce jour? Une fois existante elle a pu se perpétuer héréditairement de génération en génération, mais pour se transmettre il fallait d'abord qu'elle se fût manifestée. Quelle est donc la cause de sa naissance ?

Je réponds : Pendant des milliers d'années, sans peine, l'Aryas a trouvé sa subsistance comme pâtre, et le Sémite a dû labourer son champ à la sueur de son front. Là une vie sans

(94) Ai-je besoin d'expliquer qu'il n'en est pas de la bourse comme du jeu de hasard? Celui qui opère à la bourse ne croit pas se livrer au hasard, il fait une spéculation ; dans le jeu de hasard, les chances sont égales pour tous; à la bourse c'est l'homme adroit qui domine le maladroit et lui tire l'argent de la poche. Il serait intéressant de savoir par la statistique dans quelles proportions, eu égard à leur nombre total, les juifs et les chrétiens prennent part aux loteries publiques. Je ne crains point d'avancer qu'on n'y trouverait qu'un petit nombre d'israélites.

travail, ici un pénible labeur. Il est évident qu'une différence pareille doit, dans le cours des siècles, influer sur la race. Pour le prouver, je rappelle la peinture que fait Cook des insulaires de la mer du Sud, le petit peuple le plus insouciant, le plus gai que cet explorateur eût rencontré dans ses voyages. Le motif en était qu'il ne travaillait point. Comme les troupeaux de l'Aryas, les fruits des arbres lui épargnaient toute peine.

Si la profession du pâtre évite à l'homme la nécessité de tendre ses bras, elle lui évite aussi celle de se fatiguer la tête. Les besognes qui lui incombent sont de la nature la plus simple : il garde, trait, tond, abat son bétail. Le paysan, au contraire, est obligé d'user de son intelligence. Il doit épier la nature, savoir quand il faut semer, récolter, comment il faut labourer le sol, quels sont les meilleurs fruits, et s'il est nécessaire de pratiquer des assolements, s'il peut cultiver sans trève ou s'il convient d'observer périodiquement un temps de repos. Le paysan devait étudier le sol, le pâtre pouvait s'en dispenser; et que d'autres choses encore épargnées à ce dernier, et qui s'imposaient au cultivateur. Il dut inventer la charrue, la herse, le battage du grain; concevoir l'idée de remédier par des engrais à l'épuisement du sol; se faire remplacer lui-même par l'animal et le dresser à cet effet. Pour le paysan actuel, il est vrai, cette nécessité de penser a disparu, mais seulement parce que d'autres avant lui ont pensé; il opère avec le capital intellectuel d'expériences et d'inventions qu'un long passé a réunies et que l'agronomie scientifique le dispense aujourd'hui d'augmenter. Mais avant d'être ainsi déchargé, il a dû méditer lui-même, l'industrie agricole toute entière est son œuvre et cela est immense en comparaison de ce que le pâtre a produit dans le même temps. Des milliers d'années ont passé sur ce dernier sans qu'il ait fait un pas, tandis que l'agriculteur était en progrès continuel.

L'Aryas pâtre, le Babylonien agriculteur — cette opposition seule suffirait déjà pour nous faire comprendre la différence dans leur civilisation et leur race. Un mode de vie qui réunit la nécessité d'un rude travail avec l'obligation de penser doit fatalement faire d'un peuple autre chose que des occupations qui n'impliquent ni l'une ni l'autre; or ces modalités de leur existence étaient tracées aux deux peuples par leur sol : plaines et montagnes; c'est donc leur sol qui a fait d'eux ce qu'ils sont devenus.

La légende de l'ancien testament fait remonter la différence entre le pâtre et le laboureur jusqu'à l'origine de toute histoire. Des deux fils du premier homme, l'un, Abel, devint pâtre, l'autre, Caïn, laboureur et celui-ci tua son frère. L'agriculteur à l'origine de toute histoire? Mais il a fallu plusieurs milliers d'années pour son apparition sur terre, et la légende, partout ailleurs que chez les Juifs, ne le place, lui ou le Dieu qui le gratifia de la charrue, que dans un temps plus récent. Qu'est-ce donc à dire, que Caïn soit déjà laboureur? A mon avis la légende a uniquement voulu exprimer le fait vrai pour les Sémites seuls et pour aucun autre peuple de la terre, que l'agriculture se trouve déjà à l'origine de leur histoire. En effet l'histoire des Sémites ne commence qu'en Mésopotamie, où se trouve également le siége du paradis terrestre (les jardins de Babylone), et où le peuple immigrant trouvait l'agriculture déjà existante. Caïn signifie : nous Sémites, à la différence des autres peuples, avons été de tout temps un peuple agriculteur.

Caïn tue Abel. Quelle est la signification de ce mythe? S'il ne s'était agi que du fratricide, pourquoi insister sur cette circonstance que l'un des deux frères était laboureur et l'autre pâtre? L'intention arrêtée est évidente. De même que Caïn personnifie l'antiquité de l'agriculture, de même le fratricide exprime le fait que l'agriculture, le mode le plus parfait d'exploitation de la terre, a mis fin à l'industrie pastorale, le plus imparfait. Sur le sol qui lui est approprié,

le pâtre ne peut se maintenir à côté du laboureur; Abel succombe sous Caïn.

Ce qui semble contredire cette interprétation c'est que l'agriculture est identifiée avec l'aîné, l'industrie pastorale avec le plus jeune, ce qui est le renversement de leur succession historique : le pâtre a été le premier, l'agriculteur le second. Caïn comme aîné aurait donc dû devenir pâtre, et Abel comme cadet, agriculteur. C'est à mes yeux un trait bien ingénieux de la légende d'avoir interverti cet ordre; elle exprime ainsi le fait exact que l'agriculture exige de l'homme des qualités intellectuelles et physiques plus hautes que l'industrie pastorale. Sous ce double rapport, le plus mûr, le plus fort, c.-à-d. l'aîné, est supérieur au plus faible intellectuellement et corporellement, c.-à-d. au plus jeune; c'est pour cela que Caïn devait être laboureur et Abel pâtre.

Caïn fonda la *ville* et nous trouvons ici un second élément de la différence entre les Aryas et les Sémites.

2. La Ville.

a. *Origine de la ville : la forteresse.*

XX. Lorsque la légende de l'ancien testament assigne à Caïn la fondation de la ville, il y a là de nouveau un fragment de conception historique qui n'était possible que sur le sol sémitique. L'idée suivante s'y trouve exprimée : de même que l'agriculture, la ville est chez nous, Sémites, de la plus haute antiquité, l'une et l'autre se trouvent à l'origine de notre histoire. La bible frappait parfaitement juste, au point de vue du peuple sémitique; celui-ci avait trouvé dès sa première apparition l'agriculture et la ville déjà existantes. Trois phases de développement, qui dans l'histoire de l'humanité sont séparées par des milliers d'années, se trouvent ainsi concentrées dans la vie d'une génération unique; pâtre, laboureur, citadin apparaissent en même temps chez les Sémites.

A côté de cette idée de la haute antiquité de la ville, la légende en renferme une autre qui mérite la plus sérieuse attention : *c'est le laboureur qui a bâti la ville*. A mon avis, le fait d'attribuer précisément à Caïn, au laboureur, la fondation de la ville, est sans aucun doute aussi intentionnel que la mention de cette qualité dans le récit du fratricide. Il était bien simple de mettre à coté d'Abel qui représente la vie pastorale, et de Caïn qui symbolise l'agriculture, une troisième figure, celle de la ville. Pourquoi Caïn doit-il assumer ces deux rôles ? Je ne trouve pas d'autre réponse que : parce que la légende voulait exprimer l'idée que la fondation de la ville est l'œuvre du laboureur. Caïn devenant laboureur, avait déjà manifesté sa supériorité intellectuelle sur son plus jeune frère; il l'atteste de nouveau en reconnaissant avec raison que la ville lui est nécessaire.

La ville nécessaire au laboureur? Mais c'est faire fi de toute expérience! Le laboureur ne demeure point en ville; il ne le peut, il n'y vient que pour apporter ses produits au marché, mais il doit habiter la campagne, dans le voisinage de ses champs. Au contraire, l'industriel et le marchand ne peuvent exister à la campagne, ils doivent demeurer là où se trouve le *marché* c.-à-d. dans la ville; c'est *leur* intérêt que nous devons considérer, pour comprendre l'existence et la floraison des villes.

Au point de vue moderne, cette observation est tout à fait exacte, mais historiquement il n'en est pas ainsi. Le laboureur, en réalité, a fondé la ville, et ce n'est qu'ensuite que le marchand et l'artisan s'y sont établis. Mais c'est lui qui l'a élevée, pour pouvoir y trouver un refuge en cas d'invasions ennemies; c'est le besoin d'abris fortifiés qui a donné le jour à la ville, et non l'intérêt des relations ; les premières villes ont été partout des *forteresses* et non des *marchés*. Aussi toutes les villes étaient-elles fortifiées, leur partie essentielle se composait non des *maisons*, mais

des *murs*. Hommes, bétail et fortune devaient y trouver protection en cas de nécessité, et voilà pourquoi il fallait seulement des murs et non des maisons; on campait en plein air jusqu'à ce que l'ennemi se fût retiré.

Ainsi firent les anciens Aryas pour les places de refuge fortifiées organisées dans le voisinage de leurs villages ouverts. Pareille place forte s'appelait *pur* (95), était établie sur des hauteurs, et entourée de remparts de terre, de palissades, de haies, de broussailles épineuses, voire de pierres et d'un fossé. Inhabitée en temps de paix, elle ne servait qu'en cas d'invasion ennemie, comme refuge. Au *pur* correspond chez les Grecs l'ἀκρόπολις, chez les Romains l'*arx*, chez les Germains le *burug, burc, burg, bourgs*. Tous ont pour but de protéger contre l'ennemi et sont pour cela établis sur des hauteurs (96). En ce sens on peut envisager le *pur* de l'Aryas comme le point de départ historique des villes des Indo-européens; elles étaient originairement considérées comme forteresses (97). Plus tard seulement à l'ἀκρόπολις s'est ajoutée la πολις, à l'*arx*, l'*urbs*, au *burg*, la *stadt* et celle-ci aussi était régulièrement fortifiée. Dans le choix de l'emplacement pour la ville, le but de

---

(95) V. sur ce point ZIMMER, *Altindisches Leben*, p. 142 s.

(96) Ce qui est exprimé par ἄκρος dans ἀκρόπολις; on a voulu retrouver dans πόλις le *pur*, et doter pour ce motif les Aryas de villes qu'en réalité ils n'ont pas connues (p. 35). V. O. SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, p. 35, 42, 182. Le mot latin *arx* a pour base l'idée de défense (du sanscr. *ark* = fixer, garantir, défendre. VANIČZEK, *Griech. lat. etymolog. Wörterbuch*, I, p. 54-56), le mot germanique *burc* se base sur l'idée de cacher (V. F. KLUGE, *Etymol. Wörterbuch*, 3e édit. Strasburg, 1884, p. 43) de là, *Berg* signifiant à la fois l'endroit où l'on se cache et la place du *Burg*. Ce dernier mot n'a rien de commun avec le grec πύργος = tour. KLUGE, l. c. Le mot *stadt* est d'origine plus récente. WULFILA traduit encore πολις par *bourgs*. V. KLUGE, ibid.

(97) De même le mot cimbre *pill* pour ville. PICTET. Les origines indo-européennes, 2 éd. T. II, p. 375.

la défense la plus aisée a toujours été régulateur, non seulement chez les Indo-européens, mais chez tous les peuples. C'est ainsi que les villes littorales des Phéniciens étaient établies sur des rochers abrupts, de même celles des Ibères en Armorique, et celles des Italiotes s'élevaient sur des sommets de montagnes. On cherchait particulièrement la double défense par un fleuve d'un côté et par des montagnes, des collines de l'autre([28]). La forme la plus primitive de la protection nous est offerte par les villages bâtis sur pilotis dans des lacs, des marécages, des fleuves.

Ainsi la ville, si l'on peut parler de villes à cette époque primitive, n'était pas tant considérée comme le siège permanent du peuple, mais plutôt comme le lieu de retraite des campagnards en cas de menaces de l'ennemi. Le laboureur vivait à la campagne, dans le voisinage de ses champs et de ses troupeaux, et il ne pouvait faire autrement; dans les villes ne devaient habiter que ceux qui avaient leurs terres dans le voisinage le plus immédiat, ou qui exerçaient

([28]) Ainsi à Rome. Les Celtes agissaient de même ; je citerai à cet égard l'exemple d'Alesia dont il va être question tout à l'heure, et les Slaves également, comme le prouve cette description d'un historien russe que j'emprunte à ZIMMER, *Altindisches Leben*, p. 146 : « Les anciennes *gorodiste* sont à peu d'exceptions près établies sur les plus hauts points des hauts rivages, et sont protégées de deux ou trois côtés par des pentes naturelles ou des talus abrupts vers le fleuve; mais du coté qui se rattache à la plaine ouverte, elles sont entourées de remparts artificiels, de remblais, de fossés. Les rares *gorodiste* qui font exception sont situées dans des endroits bas, dans des plaines, et dans ce cas toujours à des places entourées de toutes parts ou que l'on peut entourer d'eaux. Je n'ai trouvé nulle part des *gorodiste* éloignées des fleuves ». Aux embouchures plates des fleuves ou sur les côtes ouvertes de la mer on n'a pas coutume de bâtir des villes par crainte des pirates, on les recule un peu plus loin dans l'intérieur, telles Rome, Athènes et beaucoup de villes bâties au moyen âge. Une ville maritime n'était en sécurité que dans des baies aux entrées étroites ou avec des ports que l'on pouvait fermer artificiellement.

une industrie. Telle est l'idée que nous devons nous faire de l'ancienne Rome. La distinction qui s'est conservée jusque dans les derniers temps, quant à la considération sociale accordée aux *tribus rusticae* et *urbanae* ne laisse aucun doute à cet égard. Celui qui résidait à Rome, sans posséder des terres dans le district (ce qui régulièrement équivalait à demeurer à la campagne) appartenait à la *tribus urbana* et était peu considéré; seul le paysan demeurant à la campagne — il ne respectait pas le citadin comme tel — se sentait un vrai homme. Il ne venait en ville que les jours de marché ou de tribunal, aux fêtes publiques, etc., et lorsqu'une soudaine irruption de l'ennemi l'obligeait à se réfugier avec sa famille et son bétail dans la ville. Celle-ci devait être assez vaste à cet effet, et nous pouvons considérer comme certain que dans l'assiette originaire de la ville on y avait égard, c.-à-d. que l'enceinte urbaine recevait une étendue bien plus grande qu'il ne fallait pour les maisons probables, que par conséquent la mesure de son étendue était déterminée non seulement par la population des villes, mais encore par celle de la campagne. J'en vois une preuve dans le fait que Vercingétorix, à Alesia(99), outre sa nombreuse cavalerie, qui d'abord y avait trouvé également sa nourriture et qu'il laissa partir ensuite, dut mettre à l'abri non moins de 70 mille hommes d'infanterie, plus une grande quantité de bétail(100), et des vivres pour au moins un mois. Pour que cela fût possible, Alesia devait avoir été établie

---

(99) La description que fait César, de bello gall., VII, 69, de sa situation, donne une preuve frappante de ce que je disais tout à l'heure des idées de fortification qui dominaient dans la fondation des villes: *Ipsum erat oppidum in* COLLE *summo,* ADMODUM *edito loco, ut nisi obsidione expugnari non posse videretur. Cujus collis radices* DUO DUABUS EX PARTIBUS FLUMINA *subluebant... reliquis ex omnibus partibus* COLLES .. *pari altitudinis fastigio oppidum cingebant.*

(100) CÆSAR, VII, p. 71: *magna pecoris copia compulsa.*

non seulement comme ville pour la population citadine, mais comme camp fortifié pour tout le peuple. Il n'en devait pas être autrement à Rome et dans d'innombrables autres villes. La ville n'était pas le siége de la population citadine, mais le boulevard fortifié du peuple tout entier.

Les explications qui précèdent auront montré que la légende de Caïn dans l'ancien testament a parfaitement frappé juste en faisant fonder la ville par le laboureur.

Un intéressant parallèle nous est offert par le rite romain de la fondation des villes, emprunté aux Etrusques. Il consiste en ceci : un taureau et une vache sont attelés devant une charrue, le taureau comme le plus fort placé du côté extérieur menacé par l'ennemi, la vache comme la partie la plus faible du côté intérieur, non menacé, de la future ville; on trace ensuite au moyen de la charrue les limites, le sillon représente les fossés, les mottes de terre rejetées à l'intérieur sont les murs; là où doivent venir les portes, on soulève la charrue[101]. Le rituel donne l'indication claire de la manière dont on concevait la fondation de la ville. Elle se trouve ainsi caractérisée comme l'œuvre du paysan, et les murs, les fossés auxquels il se restreint dans son ouvrage apprennent pourquoi il la fonda : en vue de sa sécurité. L'intérieur de la ville, la seule chose que l'on considère aujourd'hui dans sa fondation : les rues, les places libres, l'emplacement des édifices publics et religieux, ne sont point fixés; les murs et les fossés derrière lesquels on pourra se retirer en cas d'irruption, les portes qui donnent accès et que l'on peut fermer devant l'ennemi constituent l'unique préoccupation. Si l'on avait conçu la ville comme fondée dans l'intérêt des relations, je veux dire comme *marché*, non comme forteresse, on aurait dû tout d'abord tracer la place du marché (*forum*).

(101) VARRON de L. L. V. 143... *junctos bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum... ut fossa et muris essent muniti. Terram unde exculpserant, fossam vocabant et introrsum jactam murum.*

Les Juifs et les Romains sont donc ici d'accord pour dire : c'est le laboureur qui a fondé la ville; la légende n'aurait pu se former si elle n'avait eu pour eux le caractère d'une vérité historique. Nous y avons donc une attestation de ce qui s'est passé avant l'histoire.

La ville, si fortifiée qu'elle soit, ne peut donner une sécurité absolue ; toutes ont été prises, dans l'antiquité : Babylone, Ninive, Jérusalem, Athènes, Corinthe, Syracuse, Rome, Carthage, Alesia. Mais elle peut donner autre chose, et elle l'a fait d'innombrables fois dans l'histoire. Ce que Clausewitz dit de nos fortifications actuelles : qu'elles sont souvent le dernier gage de l'existence de l'État, s'applique également aux villes fortifiées de l'antiquité. Elles ont permis aux peuples de se maintenir dans des situations critiques où sans elles ils auraient péri. En ce sens on peut dire : l'existence assurée, la stabilité du peuple et de l'état n'existent qu'à partir de la naissance de la cité et c'est ainsi, en effet, que les Romains ne font dater l'une et l'autre que de la fondation de Rome. Au point de vue politique, la ville fortifiée est un pas décisif dans la vie des peuples du monde antique, tandis que la transition des occupations pastorales à l'agriculture n'a d'importance que pour l'économie politique et pour l'histoire de la civilisation.

B. *La ville comme condition de la civilisation.*

XXI. Le peuple aryen a pu se maintenir plusieurs milliers d'années sans villes; le manque de celles-ci est donc resté sans suites préjudiciables pour lui au point de vue de la nécessité de se fortifier. La nature lui avait donné un autre boulevard, la montagne, qui lui rendait le même service. Ses pentes abruptes lui procuraient contre l'ennemi extérieur une protection plus efficace que celle des murs les plus épais. Toutes les guerres qui ont mis fin à la vie de peuples entiers, se passent dans la plaine. La guerre ne se

hasarde pas dans la montagne; devant cette fortification naturelle s'arrête régulièrement l'ennemi même supérieur en forces aux prises avec une tribu peu nombreuse (Basques, Monténégrins, Suisses). C'est ainsi que l'on comprend que les Aryas purent pendant des milliers d'années mener une vie paisible, sans être attaqués par un ennemi extérieur. L'Aryas dans sa patrie originaire n'a jamais vu une de ces guerres mettant en question l'existence de tout un peuple ou d'un état, comme celles que le Sémite et l'Egyptien ont eues à supporter à diverses reprises.

Mais sous un autre rapport il lui en a coûté cher de ne pas connaître la ville. Sans elle il lui était impossible d'atteindre à la culture plus haute dont elle est l'indispensable condition. Aucun peuple exclusivement agricole et privé de villes n'a produit quelque chose d'important pour la civilisation. L'histoire de celle-ci se rattache partout aux villes; souvent même une seule forme une étape.

Les raisons en sont si évidentes que je devrais craindre de me perdre dans des banalités si je voulais les énumérer (102). Il y a cependant trois points que je crois pouvoir relever sans être exposé à ce danger. Le premier s'écarte de la notion de la civilisation comme ensemble de ce que l'activité industrielle, le commerce, l'art et la science ont procuré à l'humanité; mais indirectement il a pour la vie civilisée des peuples une importance extraordinaire. Je le résume en cette proposition : la ville est le lien le plus solide qui attache l'homme au sol.

(102) Je ne puis néanmoins m'abstenir ici de la remarque que l'on ne devrait pas laisser ignorer ces raisons à la jeunesse studieuse ainsi qu'on le fait, malheureusement, à ma connaissance, dans l'enseignement des écoles; moi du moins je ne me souviens pas avoir entendu, au collège, un seul mot sur l'immense importance de la ville pour l'histoire de la civilisation de l'humanité, et je dois avouer à ma honte que je n'en ai acquis pleine conscience qu'à l'occasion de ce travail.

Plus l'homme a mis dans la terre, plus il y est attaché. Le pâtre n'y met rien, il peut l'abandonner sans laisser quelque chose derrière lui. Il en est de même du paysan, tant que l'agriculture se trouve encore dans ce premier stade où le labeur et le produit annuels se succèdent sans interruption et où l'on ne connaît pas encore de travaux de la terre qui ne sont rémunérateurs qu'après des années. Telle était encore la situation chez les Germains dans les premiers siècles de notre ère, et ainsi s'explique que l'idée d'abandonner la terre qu'ils avaient cultivée, n'avait pour eux rien de répugnant. Les Grecs et les Italiotes n'ont plus jamais quitté le sol une fois qu'ils s'y furent fixés. Pourquoi pas? Ils y avaient trop enfoui; ils y avaient creusé des fossés, élevé des digues, planté des oliviers, des vignes, des arbres fruitiers : — le travail les enchaînait à la terre.

Mais la plus grande partie de ce que l'homme introduit dans le sol se cache non dans la terre, mais dans la ville, et je ne parle pas seulement ici de la ville moderne, où pour la même surface, ce capital enfoui égale mille fois le capital de travail du laboureur, mais même, quoique dans une mesure plus restreinte, de la ville dans la première période de son existence. Les maisons sous leur forme primitive de constructions en bois n'ont coûté qu'une dépense minime comme temps et comme travail, tandis que l'érection des murs ou des remparts, le creusement des fossés ont coûté beaucoup de travail et de temps, trop pour les abandonner, et recommencer l'œuvre à une autre place, sans compter l'absence de protection pendant la marche. A partir de l'emploi des pierres comme matériaux de construction à la place du bois, qui historiquement n'a probablement eu lieu que pas à pas (murs de ville — temples — édifices publics — maisons privées — pavage des rues), cette divergence s'accentue jusqu'au maximum de son intensité. De tous les liens qui attachent l'homme au sol, la pierre est le plus fort. Une ville de pierre est une chaîne qui retient pour

toujours une population. Je ne connais aucun exemple dans l'histoire de l'abandon volontaire d'une cité par ses habitants; une partie de la population surabondante a pu émigrer, mais le noyau principal conservait ses foyers. Aucune ville n'est tombée en ruines parce qu'elle était délaissée, mais seulement parce que le fer et le feu de l'ennemi l'ont balayée de la surface du monde, ou que la puissance des éléments, les tremblements de terre, les inondations l'ont détruite. En ce sens on peut dire : toute ville est bâtie pour l'éternité. Même aux plus petites cités d'aujourd'hui est réservée la destinée de la « ville éternelle ». Rome n'a de plus qu'elles qu'un passé plus long, la perspective d'avenir est la même. Les désastres qui menaçaient autrefois l'existence des villes appartiennent à une période terminée de l'art de la guerre.

C'est donc la ville d'abord qui fonde l'établissement définitif du peuple. Si les Germains l'avaient connue, l'histoire ne parlerait point d'émigration de tribus allemandes toutes entières, avec vieillards, femmes et enfants; mais ils ne la connaissaient point et c'est pourquoi il leur était facile de se séparer d'un sol dans lequel ils ne laissaient rien. Leurs maisons de bois étaient faites de telle manière que l'on pouvait les démonter et les charger sur des chars à bœufs. Les Grecs, les Italiotes, les Gaulois n'ont pas quitté la patrie acquise, et ils ne le pouvaient point parcequ'ils y étaient enchaînés par leurs bâtisses.

Le deuxième point que je crois devoir signaler à propos des villes, c'est leur importance pour la réalisation de la loi de la division du travail. Ce n'est que par la ville et dans la ville que cette loi s'est historiquement manifestée, parce qu'elle seule fournit les conditions nécessaires à cet effet. Le laboureur de l'époque primitive se fabriquait lui-même tout ce dont il avait besoin; ce n'est qu'insensiblement que l'industrie domestique a abandonné certaines de ses branches qui exigeaient une habileté particulière, comme le métier du

forgeron, historiquement le premier artisan (Vulcain !). Mais l'existence qui était et est encore réservée à l'artisan à la campagne, était et est restée misérable. Celui qui exerce un métier n'arrive à prospérer véritablement que dans la ville, où il trouve en perspective la possibilité d'un gain assuré et plus grand, avec la facilité de se procurer les ustensiles nécessaires, les outils, les matériaux, le concours du marchand et des autres travailleurs. Ceux-ci le poussent par leur concurrence à se perfectionner le plus possible, et cet aiguillon manque au laboureur. Celui-ci ne connaît ni division du travail, ni concurrence. C'est ainsi que l'artisan est nécessairement poussé vers la ville; elle est son siége né. Il en est de même du marchand, qui autrefois, à l'époque primitive, colportait ses marchandises à la campagne de l'une maison à l'autre; de lui est venu le marchand établi de la ville, le détaillant avec sa boutique, le négociant avec son magasin. L'industrie manuelle et le commerce ne cherchent plus, ils se laissent chercher; pour eux, comme pour les peuples, la ville signifie établissement à poste fixe; c'en est fini des migrations. L'expérience qu'ils acquièrent les conduit à se ramifier de plus en plus, la loi de la division du travail s'accomplit dans une proportion incessante, toujours croissante. S'élevant des choses matérielles, de l'art mécanique où elle s'est historiquement établie en premier lieu, aux choses intellectuelles, elle s'empare finalement de toutes les branches de l'activité humaine intégrale : commerce, art, science, service public.

L'Aryas ancien ne connaissait point de villes, le Germain à l'époque de Tacite non plus; c'est pourquoi tous deux n'ont point dépassé les premières étapes du progrès. Les Babyloniens et les Egyptiens eurent des villes dès l'origine des temps, de là la haute floraison de leur civilisation. C'est ainsi que nous ne pouvons avoir aucune incertitude sur les causes de l'avance considérable qu'en matière de civilisation, les Grecs, les Italiotes, les Celtes avaient sur les Ger-

mains: les premiers possédaient des villes. S'ils ont appris de bonne heure à les connaître, cela provenait précisément de leur contact direct ou indirect avec ces deux peuples orientaux civilisés, contact qui est resté interdit aux Germains et aux Slaves.

A ces deux traits de l'image de la ville s'ajoute encore un troisième, qui acquiert un intérêt spécial par cette circonstance que c'est le seul que les Grecs et les Romains fassent valoir : la ville est le siége des usages raffinés. A leurs yeux, la ville engendre un autre homme que le plat pays; le citadin est policé, le paysan est raboteux. Les langues grecque et latine nous montrent ce qui les distingue dans la signification de *αγρεῖος*, *homo rusticus* = rustique, impoli, lourd, grossier, et *ἀστεῖος* (103), *urbanus* (*urbanitas*) = fin, poli, courtois. ARISTOPHANE nous donne un tableau parfait de la manière des paysans, de leur bruit, de leurs cris lorsqu'ils viennent en ville et de leur conduite impolie. A l'antique conception qui place dans la ville l'origine et le siége de la politesse, les langues modernes latines ou germaniques en opposent une autre qui désigne la cour comme le point de départ historique et le siége des belles manières : *cortesie, courtoisie, cortesy* (de *curtis* = cour), etc., *Höflichkeit* (104) en allemand, de *Hof*, galanterie, de *galla* = habit de cour, vêtement de gala. Laquelle de ces deux données est exacte? La langue ne ment point; dans les choses que le peuple est à même de juger, elle a toujours frappé juste, et en cette matière il en est de même. Toutes deux sont justes, chacune pour

(103) Des deux mots *ἄστυ* et *πόλις* servant à désigner la ville, le Grec employait le premier, dans l'adjectif qu'il en avait formé, avec le sens indiqué ci-dessus; il employait le second dans *πολιτικός* pour désigner la culture politique du citadin.

(104) Le mot allemand *ritterlich* (*cavalleresco, chevaleresque*) emprunté à l'idée du chevalier s'entend plutôt des sentiments que des manières extérieures.

leur temps. Chez les Grecs et les Romains, c'est en réalité à la ville que les belles manières ont dû leur origine ; non pas la ville ordinaire, bien qu'à ce point de vue elle aussi imprime certainement au citadin un autre type qu'au peuple de la campagne — même à l'homme policé, lorsque comme le prêtre ou le médecin rural il n'a continuellement de rapports qu'avec lui. La Béotie avait aussi des villes, et cependant le Béotien était pour l'Athénien un homme inculte et rustique. Ce n'était donc pas à la ville comme telle qu'il accordait cette influence; la ville qu'il avait en vue, était Athènes, la capitale du monde, la métropole de l'intelligence. Et il en est de même de Rome. Quelle est celle des villes de résidence royale au moyen âge qui eût pu lutter avec elles sous ce double rapport? C'étaient, vis-à-vis d'elles, des villes de province, tandis qu'elles méritaient le nom de capitales républicaines. Il n'y a eu qu'une seule ville de résidence au moyen âge qui pût se mesurer avec elles : Constantinople, et c'est aussi de cette dernière qu'est sorti l'usage des cours de l'orient; il n'a eu son origine dans aucune d'elles, mais toutes l'ont directement ou indirectement emprunté à la cour byzantine [105].

Le premier qui le fit, fut Théodoric qui avait reçu son éducation à la cour byzantine et qui dota ses Ostrogoths du cérémonial de cour byzantin. Par la même voie, et par des mariages avec des princesses byzantines il parvint aux autres cours du moyen âge; Constantinople était l'école supérieure des belles manières, une institution d'éducation pour les ours mal léchés du Nord. Le cérémonial de cour n'était pas né à Byzance même, son histoire nous ramène au contraire bien loin, à la Rome impériale. Il remonte ensuite à la Perse, laquelle à son tour l'avait emprunté

(105) Je reproduis ici le résultat des recherches historiques que j'ai faites à l'occasion des formes de société, dans le second volume de mon *Zweck im Recht*.

à Babylone, par l'intermédiaire de Cyrus et Darius. Ses tendances lui donnent le caractère d'un produit sémitique : c'est l'esprit de sujétion, de servitude volontaire, tandis que les formes sociales de l'Aryas reposent sur l'idée d'estime de soi-même et d'égalité. Les manières obséquieuses de nos relations mondaines actuelles sont d'origine orientale ; elles n'émanent point du peuple, mais lui ont été apportées artificiellement par les cours.

L'influence de l'Orient sur l'Occident par rapport aux formes de société s'est reproduite en Espagne dans l'action exercée par les façons graves et mesurées des Maures. La *grandezza* espagnole est la fille du byzantinisme et de l'arabisme. Partout cependant c'est la cour qui a influencé les manières populaires, et non *vice versa*. L'usage des cours ne doit pas être considéré comme l'impulsion extrême produite dans les hautes couches de la société par l'urbanité engendrée dans le peuple même ; il a été formé à la cour et de là il s'est répandu dans les masses par les réactions exercées sur les classes inférieures mises en rapport d'affaires avec elle.

Les cours sont ainsi devenues la haute école des bonnes manières, on peut dire à tous égards : *telle la cour*, *tel le peuple*. Aux façons du commun on peut reconnaître la nature de la cour à laquelle il doit son éducation mondaine et intellectuelle(106). De même chez les peuples sans cour (Suisse, Amérique du Nord) on s'aperçoit de leur absence. La plupart des cours ont emprunté aux autres leurs usages — le modèle dans la dernière moitié du siècle passé, était celle de France, où comme autrefois à Constantinople l'on envoyait les princes et les fils de famille nobles recevoir le dernier poli. Seules les cours italiennes à l'époque de la renaissance,

(106) Je ne puis entrer plus avant ici dans la démonstration de cette assertion ; celui qui voudra la vérifier par des exemples la trouvera exacte.

et après elles, la cour de France, surtout celle de Louis XIV, auquel son époque attribuait le mérite d'être l'homme le plus poli de tout son royaume, et de n'avoir démenti cette qualité envers personne, occupent sous ce rapport une situation indépendante. Grâce à leur intelligence et à leur amour pour l'art et la science, elles ont dépouillé le byzantinisme sous lequel, ailleurs, l'usage des cours et celui des peuples ont longtemps encore continué de languir. L'étiquette italienne et française a fait époque dans l'histoire de la politesse, en marquant la transition de la sujétion byzantine orientale aux bonnes manières modernes et en reprenant l'idée d'estime de soi-même qui, à leur bonne époque, ne s'était jamais perdue chez les anciens Aryas, les Grecs et les Romains.

Les explications précédentes démontrent que les langues nouvelles en faisant dériver la courtoisie de la cour ont touché juste sous le rapport historique. Lorsque les Grecs et les Romains, au lieu de la cour qui leur était inconnue à l'époque de leur floraison, nomment la ville, l'écart n'est pas aussi grand qu'il paraît au premier abord. Celle qu'ils visaient, n'était pas une ville ordinaire, c'étaient Athènes et Rome qui occupaient alors à tous égards le même rang que n'importe quelle grande capitale ou résidence royale de l'époque moderne. Athènes et Rome formaient le centre de toute l'organisation politique, le siége de tous les pouvoirs de l'état, le lieu de réunion des esprits les plus éminents de l'intérieur et de l'étranger, dans tous les domaines de la vie, la métropole de l'intelligence, le siége du luxe, de la représentation sociale, du *highlife*. On peut donc les considérer comme les capitales, les villes de résidence du monde ancien, faisant pendant à la monarchie sur le sol républicain. Envisagée à ce point de vue, l'antique conception qui fait de la ville le lieu où se forment les belles manières, marche de pair avec l'idée moderne qui assigne ce rôle à la cour; leur point de coïncidence se trouve dans la capitale du royaume.

3. Maisons de bois et maisons de pierre.

XXII. Jusqu'ici nos explications ont mis en lumière pour la vie extérieure deux oppositions entre Aryas et Babyloniens : vie pastorale et agriculture, village et ville. Ces contrastes ont une haute signification pour leur civilisation et leur race. Au second se relie étroitement un troisième paraissant peu important au premier abord, mais ayant également, comme nous le verrons, une portée tout à fait extraordinaire : maisons de bois et maisons de pierre. Ces contrastes n'ont pas une relation absolue. Il y a des villes qui pour la plus grande partie ne se composent que de maisons de bois; ainsi en Sibérie, et même à Constantinople, elles occupent une grande superficie; par contre, des villages sont entièrement bâtis en pierres. N'y a-t-il pas néanmoins un certain rapport de dépendance, sinon entre le village et la maison de bois, du moins entre la ville et la maison de pierre? C'est ce que nous diront les explications suivantes, qui ont pour objet de répondre à cette question : Pourquoi les Aryas n'ont-ils eu que des villages, et pourquoi les Mésopotamiens ont-ils eu des villes?

Si l'on demandait : — où donc la pierre a-t-elle été employée la première fois comme matériel de construction, là où le sol la fournit ou bien où il la refuse? — personne assurément n'hésiterait sur la réponse à faire. Et cependant on se tromperait absolument. La nature avait donné à l'Aryas la pierre des masses rocheuses de ses montagnes, elle l'avait refusée au Mésopotamien dans ses plaines de sable, et pourtant chez le premier nous trouvons des constructions en bois, chez l'autre des constructions en pierre. Il est plus facile d'abattre le bois que de tailler la pierre; voilà pourquoi l'Aryas utilisait ses arbres, et dédaignait ses carrières. Si le Mésopotamien avait eu le choix, il aurait fait de même, mais la nature le lui avait interdit. Dans

la partie Sud du pays, autrefois couverte par la mer, il n'y avait jamais eu de forêt, et dans le Nord où elle existait certainement à l'époque primitive, elle avait de bonne heure disparu devant le labour. Dans la plaine féconde — et il n'y en eut jamais de plus féconde que le sol d'alluvion bordant l'Euphrate et le Tigre — la forêt ne put se maintenir, elle recula de plus en plus devant la charrue, vers les montagnes où celle-ci ne pouvait la suivre. Seuls, l'arbre fruitier et les palmiers dattiers dont le produit compensait la perte de place, se maintinrent(107), mais le bois de charpente que la forêt seule peut fournir en quantité suffisante faisait défaut(108);

(107) Les documents juridiques babyloniens font souvent mention d'olives et de dattes comme objets de transactions. Le rôle que doit avoir joué l'arbre fruitier à l'époque primitive, dans la conception populaire, ressort de la légende du paradis de l'ancien testament; les premiers hommes s'y nourrissaient de fruits. Le prototype du paradis est le jardin fruitier et ornemental du Babylonien.

(108) Comment se procurait-on les bois nécessaires pour les constructions et autres usages? V. § 29. Dans les grands édifices publics dont je ferai mention plus loin, le bois ne trouvait aucun emploi; ils étaient entièrement faits en pierre; dans les maisons privées il fallait du bois pour faire les plafonds entre les divers étages (à Babylone, régulièrement trois à quatre, à Tyr et Carthage cinq à six) et les toitures. « Le bois n'a reçu « d'emploi artistique, sous forme de colonnes, de lambris muraux, de « statues, de portes précieuses, de faîtage que chez les Phéniciens « auxquels les cèdres du Liban fournissaient des matériaux comme il n'en « existait nulle part. L'impression profonde qu'ont dû produire ces bâtisses « composées en majeure partie de bois, sur les rois assyriens habitants de « régions pauvres en cette matière, ressort de la circonstance que, sans égard « aux difficultés qui s'opposaient au transport, ils firent exécuter chez « eux des bâtisses analogues ». THOMAS FRIEDRICH *Die Holztechnik Vorder-Asiens im Alterthum*. Innsbruck, 1891, p. 5. V. ibid., p. 9-19 des détails plus circonstanciés sur l'emploi du bois chez les Phéniciens. Cet ouvrage montre également quelle large expansion a trouvée cette architecture phénicienne (Asie mineure, Grèce, Italie).

il n'y avait point de terrains boisés dans la contrée([109]).

Mais la nature leur avait également refusé la pierre; dans leur pays plat il n'y avait point de rochers permettant l'extraction; le voyageur aujourd'hui n'y rencontre presque jamais une pierre. Et cependant c'est là que la construction de pierre vit le jour pour la première fois des milliers d'années avant son apparition chez les Aryas, non seulement chez le peuple père aryen, mais aussi chez les Aryas d'Europe (V. plus loin). Lorsque les Sémites vinrent dans le pays, elle existait déjà chez les Accadiens-Summériens; les Égyptiens l'empruntèrent également à ces peuples. C'est à leur nom, dont nous n'avons entendu parler que depuis peu d'années, que se rattache la gloire d'avoir introduit dans la vie civilisée un des progrès les plus fertiles en résultats, et cela à une époque où le reste de l'humanité était encore plongé dans le plus profond sommeil.

Le procédé qui lui permit ce progrès, n'est autre que l'emploi de l'argile pour la confection d'une pierre artificielle: la brique, et celui de l'asphalte comme mortier. L'usage de celui-ci nous est attesté dans l'ancien testament, pour l'érection de la tour de Babel. Les sources d'asphalte ne manquaient point dans le pays. La parcimonie d'un sol ingrat refusant les matériaux de construction naturels: le bois et la pierre, incite l'homme à l'emploi de son intelligence pour en créer d'artificiels. L'indigence est devenue une bénédiction pour le Sémite, l'opulence s'est changée en disgrâce pour l'Aryas — la nature lui avait donné trop de richesses!

Les briques se faisaient de deux manières; en séchant l'argile au soleil (brique crue) ou par cuisson dans des fours (briques cuites). La brique crue, le produit le plus

([109]) Une preuve non encore aperçue jusqu'ici nous est offerte par la relation babylonienne du déluge par rapport à la prise dans l'arche des « *bêtes sauvages* DES CHAMPS » (et non *des forêts*) V. § 28.

simple, le plus imparfait, mais d'une façon facile, doit avoir existé d'abord; la brique cuite, plus artificielle et plus parfaite, est venue en dernier lieu, mais à coup sûr elle était déjà connue à une époque reculée([110]). La cuisson exigeait un four spécial, et nous pouvons admettre que dans chaque ville il y avait des appareils de ce genre, il en fallait pour cuire non seulement les briques, mais aussi les tablettes d'argile servant à l'inscription des contrats (§ 25). L'ancien testament en fait souvent mention ; le célèbre « four ardent » assez grand pour recevoir trois hommes, ne peut avoir été qu'un four à briques.

La terre cuite au feu a sur la brique crue l'avantage de la dureté, de la solidité, de la durée. Les trouvailles faites à Babylone, à Ninive et ailleurs montrent jusqu'à quel point on avait réussi à leur donner ces qualités; aujourd'hui encore leur indestructible durée excite l'étonnement. La cuisson offrait un autre avantage, elle permettait de couvrir la pierre d'une glaçure et d'obtenir un effet décoratif au moyen de vernis colorés que l'on employait dans ce but([111]). D'autre part la confection de la brique cuite, à raison de la cherté du combustible dans une contrée pauvre en bois, était infiniment plus dispendieuse que celle de la brique crue, que

([110]) L'ancien testament en fait déjà mention à l'occasion de la construction de la tour de Babel. Genèse, 11-3, d'après la traduction de Luther : « Et ils se dirent l'un à l'autre : Allons, faisons des briques et les cuisons « au feu. Et ils eurent des briques au lieu de pierres, et du bitume au lieu « de chaux ; et la brique cuite leur servit au lieu de moellons, et l'asphalte « leur servit de mortier. » V. la traduction exacte dans FRANZ DELITZSCH *Neuer Kommentar über die Genesis*. Leipzig, 1887, p. 230.

([111]) On en trouve un aperçu dans les relations des anciens sur le temple à étages de Nabuchodonosor. Dans ce temple dédié aux sept sphères du ciel et de la terre, chaque étage était revêtu d'une couleur distincte, du bas en haut : noir, orange, rouge, or, blanc, bleu foncé, argent. HOMMEL, l. c, p. 116.

chacun pouvait se procurer en faisant sécher l'argile au soleil. Aussi la première n'était-elle employée que pour les édifices publics, et encore dans ce cas les vides étaient régulièrement remplis de briques crues, tandis qu'à Babylone comme chez les Juifs les maisons d'habitation étaient entièrement construites en briques crues.

En Egypte, dès les premiers temps, nous trouvons également les constructions en briques cuites. On sait par l'ancien testament que le peuple d'Israël réduit en servitude était assujéti à des corvées (Exode, 1, 14 : « ils leur rendirent la « vie amère par une dure servitude, en les employant « à faire du mortier et des briques) »; la plus ancienne des pyramides d'Égypte qui existent encore (celle de Sakkara) est bâtie en briques cuites [112]. L'emploi de celles-ci dans un pays aussi riche en pierres dures que la vallée du Nil offre un phénomène trop étonnant pour que l'on ne se sente pas contraint de chercher une explication. Pourquoi recourir à la brique cuite, alors que l'on avait la pierre naturelle sous la main? Il n'y a pas d'autre explication que de constater, avec Hommel, le « reste d'habitudes prises antérieurement dans une contrée où manquait cette ressource » ou d'admettre que les Égyptiens ont emprunté la construction en briques cuites à la Mésopotamie où elle était naturelle et pratiquée depuis la plus haute antiquité. C'est ce qui me paraît le plus probable. Il y eut dès l'origine des relations entre les Égyptiens et les Sémites [113]. Par cette voie, et par l'intermédiaire des Juifs, l'art de cuire la brique pouvait donc émigrer de Babylone en Égypte [114]. A l'époque de leur

(112) Hommel, l. c., p. 18.

(113) D'après la légende de l'ancien testament déjà Abraham est parti pour l'Égypte (Genèse, 12-10) et plus tard les enfants de Jacob (Genèse, 42-2, 43-2).

(114) La légende de l'ancien testament sur la construction de la tour de Babel (Genèse, 11) la place à l'époque précédant le départ des Juifs de Babylone (avant le départ d'Abraham pour l'Égypte).

servitude dans ce pays, ce furent précisément les Israëlites qui eurent à façonner et à cuire des briques pour les Égyptiens (Exode, 1, 14). L'origine sémitique de cette fabrication est confirmée par la forme la plus ancienne de la pyramide d'Égypte, telle qu'elle est encore conservée à Sakkara. Ce monument reproduit les gradins de la tour ou du temple à étages de Babylone, modèle qui donna naissance, plus tard, aux pans coupés obtenus en remplissant les angles formés par les paliers des étages (115). La première période de l'architecture égyptienne se caractérise ainsi par sa conformité avec l'architecture babylonienne dans deux points essentiels : l'emploi de la brique et le temple à gradins. Dans la seconde période, le moellon remplace la brique, à la place de la bâtisse à gradins vient la pyramide. Si l'on ajoute la circonstance que les spécimens dont les dessins nous sont conservés ne remontent chez les Égyptiens que jusque l'an 2700 environ, et pour les Babyloniens jusque 3800 environ (116), on ne peut plus douter de la priorité historique babylonienne et l'on doit reconnaître aux Accadiens-Summériens la gloire revendiquée pour eux (p. 121) d'avoir été en architecture les maîtres de tous les peuples du monde antique, sans exception.

Le Babylonien avait pleine conscience de sa supériorité en cette matière. J'en vois une preuve dans la légende de l'ancien testament sur la construction de la tour de Babel. « Venez, dit le peuple, bâtissons une ville et une tour (un « temple à étages) dont le sommet soit jusqu'aux cieux, afin « *de nous faire un nom* » (Génèse, 11, 4). Ils ont l'intention d'ériger une bâtisse qui excite l'admiration de tous les peuples, et montre qu'en architecture le Babylonien ne recule point devant les entreprises les plus difficiles. Dieu

(115) V. le dessin de HOMMEL, p. 16.
(116) HOMMEL, p. 12-13.

lui-même descend pour voir l'ouvrage (11-5); il s'irrite de l'insolence et de l'orgueil de la race humaine et prend la résolution de mettre violemment fin à la bâtisse en confondant le langage des fils des hommes, afin qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres.

La légende ne fait point de contes bleus; elle part de faits concrets, d'événements historiques, d'institutions de la vie, d'expressions du langage etc. sauf à les raconter, à les embellir, à les transformer à sa manière. Tel est le point de vue qui doit nous guider pour comprendre la construction de la tour de Babel; la légende doit renfermer un fond d'histoire. Des trois traits qu'elle marque énergiquement, la hauteur de la construction projetée, le fait qu'elle est restée inachevée et la confusion des langages, le premier est historiquement à l'abri du doute; il n'y avait dans tout le monde d'alors aucune bâtisse aussi haute qu'à Babylone([117]). Quant au second, une trouvaille récente nous met à même de le confirmer, c'est la relation de Nabuchodonosor (cylindre de fondation) dans laquelle il mentionne qu'il a terminé une construction commencée à l'époque primitive par un roi antérieur, mais restée inachevée([118]) et «tombée en ruines dans des jours éloignés». C'est le temple à sept étages, verni en couleur dont nous venons de parler (p. 122 note 111) le seul dont le non achèvement soit historiquement attesté. Le fait qu'un bâti-

([117]) Sur les travaux de fortification v. § 24. Ici le but de la hauteur est évident. Mais pourquoi la hauteur extraordinaire des temples? (plus de 600 pieds d'après l'indication donnée par Strabon pour le temple de Belus). J'espère pouvoir donner la réponse au § 24.

([118]) Encore aujourd'hui, avec ses quatre étages, les seuls conservés, la bâtisse s'élève de 150 pieds au-dessus de la plaine. Hommel, l c., p. 116. Cet auteur veut voir la tour légendaire de l'ancien testament, non dans cette construction, mais dans une autre encore plus importante (celle de Sagilla) (p. 117), mais je n'aperçois pas la raison qui le décide; la preuve historique de la cessation de la bâtisse peut être fournie pour celle-là et non pour celle-ci.

ment gigantesque une fois commencé ait pu rester abandonné était si remarquable qu'il ne peut être étonnant que le souvenir s'en soit toujours conservé dans la mémoire du peuple juif (qui d'après la tradition populaire reproduite par l'ancien testament a quitté Babylone peu après), ni que la légende ait tenté de le motiver. Elle se servit pour cela de la confusion des langages décrétée par Dieu. Ce trait de la légende doit également être basé sur un fait historique. Je l'aperçois dans la multiciplité des langues que l'on parlait à Babylone et qui précisément dans une œuvre commune où la population toute entière avait à mettre la main, devait faire l'impression la plus vive et par cela même rester indissolublement attachée au souvenir de la construction même. La population indigène à Babylone, usait déjà de divers langages, le Sémite parlait autrement que le Summérien et celui-ci autrement que le Cosséen [119]. Il est du reste extrêmement probable qu'à l'instar de ce que firent plus tard les Égyptiens à l'égard des Juifs, les Babyloniens ont fait faire les corvées de la construction par des tribus soumises (§ 23) et qu'ainsi aux langues de la population indigène libre, s'ajoutaient encore les idiomes de ces tribus. C'était donc en réalité un véritable mélange de langues que l'on entendait au milieu de cette bâtisse. D'après la naïve conception populaire dont le récit de Moïse (Genèse, 11-1) se fait ici l'écho : « alors toute la terre avait un même langage et une même parole ». La voie était ainsi tracée à la légende, pour expliquer le fait contradictoire, que dans cette tour on parlait plusieurs langues ; Dieu a confondu le langage des fils des hommes, pour mettre fin à une œuvre qu'ils avaient conçue dans leur insolence, et qui avait excité sa colère. De cette manière on justifiait non seulement la pluralité des langues, mais aussi la cessation de la bâtisse, en les mettant, en outre, dans une relation de causalité.

(119) HOMMEL, l. c., p. 6-7.

J'abandonne provisoirement la construction en pierres des Babyloniens, me réservant d'y revenir plus tard d'une manière approfondie; il me suffit pour le moment d'avoir établi que la construction en pierres était pratiquée à Babylone à l'époque primitive.

Que le peuple père aryen l'ignorât dans sa patrie originaire c'est ce que, faute de preuve directe (p. 36), on pourrait déjà conclure de ce qu'elle était encore inconnue du peuple émigré lorsqu'il se fixa en Europe, et même très avant dans l'époque historique pour plusieurs de ses branches. Néanmoins, le fait est trop important pour que je puisse négliger de l'établir en détail. A l'antithèse de la construction de bois et de la construction de pierre se rattache pendant des milliers d'années l'écart de la civilisation des Aryas et des Sémites. Ce fait a une portée qu'au premier abord on jugerait à peine possible, et qui, à mon avis, n'a pas, de loin, été reconnue jusqu'ici.

C'est chez les Grecs, en premier lieu, que la construction de bois a fait place à la construction de pierre, empruntée par eux aux Phéniciens et aux Égyptiens, avec lesquels ils ont été les premiers de tous les Indo-européens à entrer en relations. D'après le jugement des savants, l'influence de la bâtisse en bois se manifeste encore clairement dans l'architecture grecque de l'époque postérieure, par les colonnes et les entablements qui étaient des motifs de bois traduits en pierre. Le plus antique sanctuaire de Delphes était une hutte façonnée en branches de laurier, et à l'époque historique encore, d'après PLINE (H. N., XXXVI, 15-23) la maison communale des Cyziques (βουλευτήριον) était une construction en bois démontable à la façon des maisons germaniques.

Les Italiotes à leur tour, lors de leur immigration, ne connaissaient que la maison de bois; dans les restes de leurs établissements conservés sous terre dans la plaine du Pô, on ne trouve aucune trace d'emploi de pierres et

de briques [120], et il en était de même des Romains à l'époque royale. Le temple de Vesta était originairement une hutte, aux parois en clayonnage, au toit en paille [121]. La *casa Romuli*, la *curia Saliorum*, les chapelles romaines des *Lares compitales* [122] n'étaient pas autrement. Ce qui montre combien la construction de bois s'est longtemps conservée à Rome, c'est la disposition connue des XII tables, qui identifie sans distinction les matériaux d'autrui employés dans une bâtisse, avec *tignum* c.-à-d. avec des poutres de bois, et je ne tiens nullement pour impossible que la maison de bois ne fût alors comptée par les Romains, comme chez les Germains, parmi les choses mobilières. Ainsi s'expliquerait pourquoi la loi qui partout ailleurs s'exprime si correctement, ne mentionne, dans la disposition connue sur l'usucapion des choses immobilières, que le *fundus*, alors qu'il eût été si simple d'ajouter *aedes* [123].

---

(120) W. HELBIG, *Die Italiker in der Poebene*. Berlin, 1879, p. 12.

(121) HELBIG, l. c., p. 53.

(122) Le même, p. 52.

(123) CICERON, Top. IV, 23, a donc raison lorsqu'il remarque : *at in lege aedes non appellantur et sunt ceterarum rerum omnium*, *quarum* ANNUUS EST USUS. L'application analogique de la loi défendue par lui avait été faite depuis longtemps par les juristes, par suite de l'apparition de la maison de pierre, et ils ne semblent pas s'être doutés qu'à l'époque de la maison de bois une autre règle a dû s'appliquer à la maison, à savoir la même que pour le cas de la L. 60 de A. R. D. (41-1) : *ex tabulis* LIGNEIS *factum* MOBILE. C'est ainsi que GAIUS, II, 42-52, en arrive à placer déjà dans les XII tables l'assimilation de l'*aedes* avec le *fundus*. Les étymologistes font dériver *aedes* de la racine *idh* (*aid*) = embraser, brûler (VANIČEK, I, 85), et cela pourrait faire supposer que le mot est basé sur l'idée de l'inflammabilité de la construction de bois — les Germains la rangent parmi les choses que détruit la torche — mais il est plus exact de le mettre en rapport avec le feu du foyer (*aedes* = place du foyer).

Rome n'aurait pu devenir la proie des flammes lors de l'invasion des Gaulois si elle n'avait été composée en majeure partie de maisons de bois([124]).

Les Celtes habitaient encore à l'époque de Strabon des huttes rondes, faites de planches et de joncs tressés et couvertes en paille([125]). Ils n'employaient les quartiers de rochers que pour leurs remparts et, même à l'époque de César, ne connaissaient pas encore les murs pleins en pierre([126]); des moellons et de la terre remplissaient les vides des carcasses en bois de leurs demeures.

Les Germains étaient encore plus arriérés que les Celtes. Tandis que ceux-ci possédaient déjà de grandes villes fortifiées([127]), ils habitaient des hameaux ouverts et des maisons de bois construites de façon à pouvoir se démonter et se charger sur des chars à bœufs, pendant leurs migrations. L'exemple des Cyziques, cité tout à l'heure, permet de conclure que cette organisation inconnue du peuple père aryen, est postérieure à la séparation du peuple fils. Aussi les Germains comprennent-ils la maison dans l'*avoir mobilier*. Elle forme le pendant de la tente des nomades, et nous montre un peuple chez lequel la tendance au déplacement est toujours vivante. Si les Germains avaient connu la maison de

---

([124]) A cette époque, on devait déjà connaître la bâtisse en pierre pour les maisons privées. Cela résulte de ce que, d'après TITE LIVE, V, 55, on avait accordé à tous les citoyens qui voulaient ériger des maisons de pierre le droit : SAXI *materiaeque caedendae, unde quisque vellet*, et que les briques devaient à cet effet leur être fournies par l'Etat. L'incendie de la ville qui se place à cette époque doit avoir été le point culminant de la transition de la bâtisse de bois à la bâtisse générale en pierres.

([125]) HELBIG, l. c., p. 2.

([126]) CAES, *de bello gall.*, VII, 23. D'après HELBIG, p. 3, ils auraient fait leurs fortifications exclusivement en bois et en pierre, mais CÉSAR dit expressément: *inter valla grandibus in fronte* SAXIS *effarciuntur... singulis* SAXIS *interjectis*.

([127]) Je rappelle ALESIA, p. 108.

pierre, ils n'auraient pas si facilement changé de résidence. Toute l'histoire allemande aurait une autre physionomie, car la pierre, je le répète, enchaîne l'homme au sol. Un peuple arrivé à avoir des maisons, ou seulement des remparts de pierre, n'abandonne pas si aisément le produit de son travail qui y reste enfermé; une partie de la masse peut émigrer lorsqu'il y a excès de population, mais le peuple ou la tribu n'émigre point. Si les Germains avaient connu la construction de pierre, tout le chapitre de la migration des peuples manquerait probablement dans l'histoire.

A la maison de bois du Germain correspondait aussi son habitation isolée que Tacite[128] signale comme une particularité. On a voulu en voir le motif dans la tendance à l'isolement particulière aux Germains plus qu'à tout autre peuple. La même cause devrait faire admettre cette propension chez le Grec, car lui aussi, comme le Germain, demeurait à l'époque la plus antique dans des hameaux ouverts, et cet usage, au témoignage de Thucydide, s'était conservé chez les peuplades arriérées du nord-ouest de l'Hellade, jusqu'à l'époque de la guerre du Péloponèse. Le véritable motif a été indiqué par Tacite, c'était la nécessité de se garer de l'incendie[129]. La plus simple réflexion indique que partout où la place le permet, comme à la campagne[130], il faut pour

---

[128] Germ. 16: *colunt discreti ac diversi*; il ajoute même *ne pati quidem inter se junctas aedes*, c.-à-d. en langage moderne : c'était une prescription de police qu'aucune maison ne pût se trouver immédiatement à côté d'une autre.

[129] *Adversus casus igni remedium*. Les mots qu'il ajoute : *sive inscitia aedificandi*, peuvent avoir en vue l'omission de l'emploi de la pierre.

[130] On a vu des exemples effrayants des effets de l'agglomération des maisons de bois, dans les incendies dévastateurs de Constantinople et des villes russes. A Constantinople, d'après un fait divers qui fait en ce moment le tour de la presse, le local de la corporation allemande a été trois fois brûlé en trente ans ; à Moscou dans un incendie, en 1834, plus de 1000 maisons sont devenues la proie des flammes; à St-Pétersbourg les incendies

éviter ce danger ne pas bâtir des maisons de bois contigues; l'homme le moins intelligent est assez judicieux pour prévoir ce danger et s'organiser en conséquence. Le prétendu penchant du Germain pour l'isolement n'a donc rien à voir ici. Si nous étions réellement en présence d'un trait de son caractère, le rapport de causalité entre ce penchant et l'habitation isolée devrait être retourné. L'éparpillement des demeures n'est pas la conséquence de cette tendance, celle-ci est le résultat de la situation des maisons, laquelle n'est à son tour qu'une conséquence de la matière employée. Nous pouvons admettre que sous ce rapport les anciens Aryas n'ont pas été dans une position autre que les Grecs et les Romains et probablement toutes les autres tribus indo-européennes du temps primitif. Un fait linguistique significatif de l'appréhension du feu chez le Germain, c'est qu'en allemand la contagion de la maladie se rend par le même mot, pris dans un sens figuré, que la contagion du feu (*ansteckung, anstecken* = allumer, WEIGAND, *Deutsches Wörterbuch*); c'est par le feu, que la langue, c.-à-d. le peuple, a acquis conscience pour la première fois de la notion de contagion c.-à-d. de communication d'un mal par contact.

Le Babylonien ne connaissait point ce danger, sa maison de pierre l'en préservait. La seule contagion qu'il redoute est celle des épidémies, qui sont nommées en première ligne parmi les maux que les mauvais esprits suspendent sur eux;

étaient autrefois à l'ordre du jour et la police avait, pour ce motif, ordonné que sur le faîte de chaque toit il serait placé un tonneau d'eau, mais celui-ci était régulièrement vide, parcequ'il était trop fatigant pour la police de vérifier s'il contenait de l'eau. VON SAMSON-HIMMELSTIERNA *Russland unter Alexander III.* Leipz., 1891, p. 12, 288. Un exemple de l'antiquité nous est fourni par Xanthe en Lycie qui brûla deux fois de fond en comble, d'où THOMAS FRIEDRICH, *Die Holztechnik Vorderasiens im Alterthum.* Innsbruck, 1891, p. 3, conclut avec raison qu'elle se composait de maisons en bois.

après elle seulement sont nommés les inondations, les tremblements de terre, les mauvaises récoltes, etc.([151]), l'incendie ne l'est pas. Dans les deux listes d'afflictions dont le seigneur Dieu menace le peuple s'il n'obéit pas à ses commandements (Lévitique, 26 et Deutéronome, 28), on ne trouve point l'incendie. Tous les maux concevables sont énumérés: épidémie, famine, bêtes sauvages, ennemis, dévastation des villes, air empoisonné, sauterelles, vermine, vers; l'incendie seul n'est pas mentionné. Je ne me souviens pas d'avoir lu un seul cas d'incendie dans l'ancien testament, et les relations assyro-babyloniennes ne font également aucune allusion à des accidents de ce genre. Inutile de dire combien ce double silence est éloquent; la maison de pierre du Sémite, opposée à la maison de bois de l'Aryas, se trouve ainsi indiquée de la manière la plus significative.

Chez aucun des peuples indo-européens, la maison de bois ne s'est maintenue aussi longtemps que chez les Russes. Jusqu'à ce jour, ces constructions forment dans maintes régions de l'empire russe p. ex. en Sibérie, abstraction faite des églises et des édifices publics, la règle presque invariable. Même dans la fondation de St-Pétersbourg, Pierre le Grand, qui cependant imitait en toutes choses les institutions de l'Ouest de l'Europe, s'en est tenu sous ce rapport à l'usage national; la maison de bois qu'il éleva pour lui-même est encore conservée jusqu'à ce jour, protégée par une maison de pierre bâtie par dessus.

Pourquoi donc, seul parmi tous les peuples indo-européens, le Russe n'a-t-il point depuis des milliers d'années renoncé à l'antique construction de bois de l'Aryas? Ce ne peut avoir été la difficulté de se procurer de la pierre, car la maison de bois s'est également conservée dans des contrées où il était facile de trouver des moellons, sans compter la pos-

---

([151]) Hommel, p. 254.

sibilité, existant plus ou moins partout, de cuire des briques. Ce n'était pas davantage faute de connaître la construction en pierre, car les rapports qui ont existé de tout temps entre les Slaves et les Byzantins en avaient répandu la connaissance. La maison de bois n'ayant guère l'avantage de se chauffer plus facilement que la maison de pierre, il ne reste d'autre raison de préférence que la grande facilité et l'économie de sa construction. Lorsque de pareilles considérations dictent le choix d'un peuple entier, et le déterminent à se contenter de ce qui est de qualité inférieure, il est certain qu'il ne faut y voir que l'effet de la nonchalance et de la crainte du travail pénible, défauts qui constituent en effet un trait fondamental du tempérament russe (Livre VII). Seuls, le culte et le soin de ses intérêts ont eu le pouvoir de mettre en mouvement la force du peuple; les édifices religieux, églises et couvents, ont été de toute antiquité des constructions de pierre. Et le peuple n'y a point perdu. Pendant l'invasion des Mongols, les couvents fortifiés à l'exemple des Burgs, ont rendu d'inappréciables services; ils formaient les seuls boulevards qui résistassent et les centres de réunion de l'indépendance nationale. La pierre a brillamment montré en Russie l'importance des fortifications, signalée ci-dessus (p. 109); l'effort des Mongols s'y est brisé, sans elle ils auraient réussi.

Je me résume : durant des milliers d'années, le contraste des civilisations aryenne et sémitique gravite autour de l'opposition entre la construction en bois et la construction en pierre; là où la première cède la place, c'est à la suite d'un contact direct ou indirect de l'Aryas avec le Phénicien et l'Égyptien, et c'est la date même de ce contact qui fixe chez les divers peuples la chronologie de la transition (Grec-Romains-Celtes-Germains-Slaves).

J'en reviens à la construction de pierre du Babylonien. Les explications qui suivent ont pour objet de compléter notre étude architecturale, jusqu'ici exclusivement technique,

par un examen historique assez important par lui-même pour nous obliger à en faire l'objet de nos recherches. La maison de bois de l'Aryas n'a pas le moindre intérêt pour l'histoire de la civilisation; pour lui, elle a été plutôt une entrave qu'un progrès. Pour le Babylonien au contraire, la construction de pierre est un facteur de civilisation de premier ordre; on peut dire hardiment qu'elle est devenue la pierre angulaire du monde babylonien; partout l'historien se voit obligé d'y recourir, comme nous allons le faire dans la suite.

4. L'ARCHITECTURE A BABYLONE.

A. *Le métier. — Le repos du sabbat et la mesure du temps.*

XXIII. L'érection de la hutte de l'Aryas ne réclamait ni adresse, ni travail pénible. Chacun pouvait en élever une sans grande peine. Il en était tout autrement des gigantesques constructions du Babylonien; elles exigeaient une énorme somme de travail et d'habileté. Une seule représentait plus de sueur que n'en avait répandu l'Aryas pendant le cours de tout un millénaire; le soleil ardent de la Mésopotamie la faisait couler à torrents du front de l'ouvrier, et des milliers de mains devaient s'entr'aider pendant des années pour élever des édifices tels que les temples à étages, les palais, les jardins suspendus des Rois et les murs de Babylone, plus étonnants encore que tout le reste (V. plus loin)[132]. Au dur labeur que l'agriculture avait imposé à la population, la bâtisse ajoutait une main d'œuvre encore bien plus pénible. Rien de pareil chez l'Aryas, que la garde et le soin de ses troupeaux chargaient d'une besogne peu fati-

(132) D'après les indications de la Bible, pour la construction du temple de Salomon trois mille surveillants conduisaient le travail de quatre-vingt mille tailleurs de pierre et charpentiers, et de soixante-dix mille manœuvres. Les travaux durèrent sept années.

gante, et certes on n'exagère pas en soutenant que la proportion de travail accomplie par les deux peuples dans le cours de mille ans se comporte comme cent est à un. Quiconque sait ce qu'est l'activité pour un peuple comprendra que j'attribue à la différence extraordinaire dans la tâche de l'Aryas et du Sémite une influence décisive sur leur race respective ([133]).

Mais les mains laborieuses seules ne suffisaient point pour l'érection de ces monuments. Les plans devaient d'abord être projetés, les proportions fixées; afin d'assurer les fondations, il fallait calculer le poids de la gigantesque charge de pierres que le sol aurait à supporter, et l'exécution du plan devait être conduite et surveillée par des personnes d'expérience; bref, à côté de l'artisan, auquel incombait le gros ouvrage, il fallait l'expert, à côté du maçon, l'architecte. A Babylone, la bâtisse conduit ainsi au fractionnement nécessaire de la tâche. Pour la première fois, la tête et la main se séparent, la loi de la division du travail se réalise dans une vaste mesure et l'histoire constate une distinction entre le métier et l'art.

Je commence par le métier.

Ce sont choses problématiques que je compte exposer; je ne puis apporter la preuve directe d'aucune de mes assertions, et il s'agira de voir si le poids des raisons intrinsèques peut compenser l'absence des attestations historiques positives.

Nous savons par l'ancien testament que les Juifs, pendant leur servitude en Égypte, étaient soumis à des corvées pour la bâtisse. Des surveillants étaient chargés de veiller sur leur exécution (Exode, 1-11); un jour sur sept était accordé au repos (Deutéronome, 5-15). Telle était l'organisation de la bâtisse chez les Egyptiens, et à mon avis, elle a été la même chez les Babyloniens.

([133]) Je reviendrai sur ce point (§ 35-36).

Nous avons démontré plus haut (p. 123 s.) que l'Égypte emprunta à ces derniers la construction en briques et la forme originaire de la pyramide : le temple à étages. Il faut bien reconnaître, après cela, qu'il est infiniment probable qu'elle a également importé l'organisation du travail de la bâtisse. Comme en Égypte, les Babyloniens ont dû imposer le gros œuvre à des peuplades vaincues transportées à cet effet à Babylone. Contraintes à des corvées, contre délivrance des maigres aliments nécessaires, elles travaillaient sous la direction de surveillants. L'idée de faire peser les rudes travaux sur des étrangers, au lieu d'en charger des personnes libres et recevant un salaire, — ce qui pour d'aussi gigantesques constructions aurait pu mettre à sec le trésor le plus riche[154], — était trop bien indiquée pour que l'esprit pratique des Babyloniens ne s'en emparât point. Des peuplades

(154) Pour permettre à ceux mêmes qui sont le moins au courant de la matière de s'en faire une idée, je cite des exemples, en négligeant les autres édifices publics, et en me bornant aux murs de Babylone et aux constructions hydrauliques. Je suis l'exposé fait par Hirt, *Geschichte der Baukunst bei den Alten*. Berlin, 1821, T. I, p. 134 à 158. Le tour des murs extérieurs mesurait d'après Hérodote 480 stades (c.-à-d. 11 à 12 milles allemands, 82 à 90 kilomètres), ils entouraient, outre la ville proprement dite, qui à son tour était entourée de murs intérieurs non moins forts, une superficie dépassant l'étendue de celle-ci de vingt fois environ, composée de champs fruitiers et labourés destinés à nourrir la population en cas de siège. La hauteur des murs comportait, d'après l'évaluation la plus modérée des anciens, 300 pieds, et d'après l'évaluation peut être moins exacte d'Hérodote, 200 aunes, dont Pline fait 200 pieds; quant à leur largeur, les indications varient de 32 à 100 pieds; quatre quadriges pouvaient, dit-on, y passer de front. Ajoutons à cela 250 tours, plus hautes chacune de 10 aunes que les murs, et 100 portes d'airain. Pour lancer un pont sur l'Euphrate qui séparait la ville en deux parties, avec au-dessous un tunnel reliant l'une forteresse à l'autre, on avait conduit momentanément le fleuve dans un canal artificiel qui avait en même temps la double destination de recevoir les eaux surabondantes des crues extraordinaires et de ournir de l'eau aux canaux intérieurs en cas de sécheresse.

entières avaient été amenées à Babylone; la captivité des Juifs en offre un exemple connu(135). Peut-être ce sort avait-il déjà atteint la population autochtone, les Accadiens et les Summériens vaincus par les Sémites ; en tout cas, il est extrêmement vraisemblable qu'un peuple puissant tel que les Babyloniens à leur époque florissante doit avoir rejeté sur d'autres épaules le fardeau de la construction(136). Partout dans l'antiquité le travail pénible a été accompli par des individus non libres; on se procurait ainsi la main d'œuvre à bon marché. Comme aujourd'hui encore en Afrique, la chasse à l'homme était autrefois le motif principal des guerres.

Le corvéable ne pouvait peiner tous les jours pendant toute l'année, il aurait succombé sous le poids du labeur; il lui fallait périodiquement un jour de repos. A cet effet, on choisit le septième jour, le célèbre sabbat des Juifs. L'étymologie de ce mot, de l'assyrien *sabbattu* = repos, fête, montre que nous nous trouvons ici en présence d'une institution babylonienne et non juive. L'homme devait travailler six jours, le septième il pouvait se reposer. On a voulu mettre ce rythme septénaire de la semaine en relation avec les sept planètes, mais on ne voit point ce que celles-ci ont de commun avec l'organisation du travail. On a pu prendre leurs noms pour désigner les différents jours, mais la distribution du travail en six jours avec repos le septième est en dehors de toute corrélation avec elles. Pour expliquer ce roulement, il ne faut pas s'attacher au nombre sept, mais partir du nombre six et chercher le motif pour

(135) Elles ne paraissent pas avoir été assujetties à des corvées, du moins l'ancien testament n'en dit rien, et cela se comprend, car on ne transporta à Babylone que les notables, en laissant les petites gens dans le pays.

(136) Ce fut ainsi qu'agit le roi Assyrien Sanherib pour la construction des vaisseaux de guerre par les prisonniers du pays de Chatti. F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1887, p. 76.

lequel les Babyloniens ont fixé à six les jours de travail. A mon avis ils ont été guidés par leur système duodécimal, de même que pour la division du jour en 12 heures (v. plus loin), de l'année en 12 mois, de la mine en 60 boisseaux. Douze jours et même neuf jours de travail étaient trop(157); ce fut ainsi que l'on choisit six. Un peuple ayant le système décimal aurait choisi cinq. Il est hors de doute que la semaine de sept jours et la consécration du septième au repos sont d'institution babylonienne(158); le seul point qui exige une preuve, c'est que ce système fut établi pour les *ouvriers en corvée*.

On ne peut, il est vrai, fournir une démonstration directe, mais ce que nous savons du sabbat juif suffit parfaitement à mon avis pour mettre le fait à l'abri de tout doute(159). Nous le rencontrons d'abord chez les Juifs pendant leur esclavage en Égypte comme jour de repos pour le travail en corvée des bâtisses, et il a toujours conservé cette signification. Lorsque Moïse ordonne au peuple délivré de la servitude de continuer à l'observer, il invoque expressément

---

(157) L'homme ne peut travailler neuf jours sans interruption, on l'a bien vu lors de la révolution française, lorsque l'on essaya le système des décades; on revint bientôt au système des six jours de travail. On a fait la même expérience dans les chemins de fer.

(158) Outre *Sabbattu*, DELITZSCH, l. c., p. 72, invoque encore cet argument spécial, emprunté à une glose, que le septième jour était dans les idées des Babyloniens et des Assyriens un jour de divertissement et de fête. J'ajouterai plus loin, à l'occasion du déluge babylonien, un argument qui n'a pas encore été aperçu que je sache : le déluge prend fin le septième jour (le Sabbat); les dieux qui l'ont déchaîné se reposent.

(159) L'opinion dominante qui le met en rapport avec les sept planètes est fausse. V. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*. Livr. 3. Berlin, 1887 : L'opinion que l'on adorait les planètes n'est pas fondée. La semaine est plus ancienne que les noms des jours, les noms empruntés aux planètes ont été après coup répartis sur les jours d'après un principe très arbitraire.

la destination ancienne de ce jour : « tu te souviendras que « tu as été *esclave* au pays d'Égypte » (Deutéron., 5-15). Il n'est considéré que comme jour de repos et non comme jour d'adoration de Dieu; c'est l'église chrétienne qui en a fait le dimanche, les apôtres ignoraient cette notion. Nulle part Moïse ne prescrit de consacrer ce jour au service divin, il ne parle que de l'abstention du travail, et lorsqu'il dit : tu sanctifieras le Sabbat (Exode 20, 8), cela signifie uniquement : tu imiteras l'exemple de Dieu qui s'est également reposé le septième jour (Exode 20, 11 « et il s'est reposé le septième jour, *c'est pourquoi* l'Eternel a béni le jour du sabbat, et l'a *sanctifié*); *profaner* le sabbat équivaut à *travailler* (Exode 31, 14). Même le bœuf et l'âne doivent se reposer ce jour (Exode 23, 12), ce qui ne répond nullement au culte de la divinité, pas plus que l'injonction d'imiter l'exemple donné par Dieu, qui ne peut s'adorer lui-même. Bref le sabbat était une institution purement civile, nullement religieuse, introduite non pour Dieu, mais pour les hommes, une institution sociale telle que nos règlements actuels du travail. Il en est exactement de même de l'année sabbatique septennale introduite par Moïse (149).

Si donc le Sabbat avait cette signification chez les Juifs, il est impossible qu'à Babylone, où, d'après ce qui précède, il trouve son origine, sa portée fût religieuse. Dans cette

(149) Sa signification religieuse est tout à fait secondaire, elle se réduit à l'obligation de lire la loi (Deutéron. 31, 10 à 13). Le motif qui guidait Moïse en l'introduisant était également de pure politique sociale, ce devait être un bienfait pour les pauvres et pour les opprimés. Les champs devaient rester sans culture (Lévitique, 25, 3 à 7), non point à l'exemple de l'année de jachère, mais « afin que les pauvres parmi le peuple trouvent de quoi manger » (Exode, 23, 11). Le paiement des dettes ne pouvait être réclamé cette année (Deutéron. 15, 1, 2), les serviteurs et les servantes devaient être renvoyés libres (Deutéron. 15, 12), ce qui veut dire, au point

hypothèse, Moïse avec les tendances religieuses qui caractérisent toute sa législation n'eût certes pas enlevé ce caractère au sabbat pour le transformer en un jour ordinaire de repos civil; le seul rapport qu'il lui donna avec le culte fut d'appuyer sa célébration sur le commandement de Dieu, et encore est-il très vraisemblable qu'en agissant ainsi, il lui imprima une physionomie distincte de celle qu'il avait à Babylone. L'opinion contraire, qui veut attribuer une signification religieuse au Sabbat chez les Babyloniens, repose uniquement, que je sache, sur ce raisonnement : il a eu ce caractère chez les Juifs, donc il doit l'avoir eu également chez les Babyloniens. Il résulte de tout ce qui précède que la prémisse est inexacte.

Le jour de repos chez les Babyloniens était donc uniquement une institution sociale, se réduisant en dernière analyse à la cessation du travail le septième jour afin de se remettre des fatigues des six jours de travail. Nous rencontrons également chez d'autres peuples l'obligation du repos à certains jours; chez les Grecs et les Romains le travail devait être interrompu aux jours de fêtes publiques, non dans l'intérêt des travailleurs, mais par respect pour le sentiment religieux et par égard pour les dispositions joyeuses du peuple que la vue du travail pendant ces jours consacrés au service divin ou aux réjouissances aurait froissé. En dehors des Babyloniens, des Égyptiens et des Juifs qui la leur empruntèrent, l'idée de prescrire à l'ouvrier, dans son propre intérêt, une relâche périodique n'est venue à aucun peuple de l'antiquité.

---

de vue juridique, le contrat de louage de services ne pouvait durer plus de six ans. Cette disposition rappelle le *mancipium* romain, auquel on avait mis également une limite de temps. L'opposition entre le système décimal romain, c.-à-d. aryen, et le système duodécimal sémitique se manifeste de nouveau en ce que le terme du louage de services romain est fixé à cinq ans, et celui du louage juif à six ans.

On doit donc se demander : pourquoi cette institution chez les uns et non pas chez les autres ? Je réponds : parce que partout ailleurs elle n'était ni nécessaire, ni pratiquement possible, tandis que pour la corvée des constructions publiques, unique objectif, à mon avis, de son introduction à Babylone, elle était aussi nécessaire que facile à établir.

Elle était *nécessaire*. L'organisme animal n'est pas fait pour une tension continuelle des forces, qui doivent se renouveler par la distraction et le relâchement. On peut abandonner ce soin au travailleur libre, mais le corvéable n'est pas dans le même cas, le maître lui dicte la durée de son labeur. Son propre intérêt, néanmoins, lui commande d'éviter la continuité de l'effort et l'épuisement prématuré des forces productives. Il doit leur laisser le temps de se refaire; l'impérieux besoin de ménager la puissance d'action est en raison directe de la fatigue imposée à l'agent. Que l'on se représente six jours de dure corvée sous le soleil ardent de Babylone et l'on comprendra pourquoi le travail était suspendu le septième. Les Égyptiens n'avaient aucune pitié pour leurs corvéables juifs (Exode, 1-13 : « et les Égyptiens faisaient servir les enfants d'Israël avec rigueur ») mais ils leur laissaient le septième jour pour se reposer.

Le repos des bâtisseurs n'était pas seulement *nécessaire*, il était encore pratiquement *possible* sans le moindre inconvénient. Dans le travail du bâtiment l'usage d'un rythme fixe de jours de travail et de repos ne se heurte à aucune difficulté, l'ouvrier peut à tout instant suspendre sa tâche sans nuire à l'œuvre.

Jetons maintenant un regard sur le monde aryen et l'on comprendra pourquoi l'institution d'un repos périodique lui est restée entièrement inconnue jusqu'à l'avènement du christianisme et du dimanche chrétien.

Commençons par l'Aryas ancien. Le pâtre ne peut sus-

pendre périodiquement les besognes qui lui incombent, il doit garder le bétail sans cesse et le traire tous les jours. L'idée de le soumettre à l'observation du dimanche se heurte, même dans son application la plus modérée, à la plus évidente impossibilité. D'autre part le pâtre n'a nul besoin du repos indispensable au bâtisseur, car sa profession lui coûte si peu d'efforts qu'il peut l'exercer pendant toute l'année sans dommage pour sa santé. La transition de la vie pastorale à la vie agricole, suite de l'établissement de l'Aryas sur le sol de l'Europe, n'était elle-même pas faite pour amener l'institution d'une relâche périodique. Elle ne se concilie point avec les besoins de la culture, réglée par les saisons et le temps. Tantôt le laboureur peut sans dommage remettre son travail, tantôt il est pressé de telle sorte qu'il ne peut sans le plus grand préjudice perdre un seul jour. Ce n'est que par un reste du judaïsme rigide, déjà réprouvé par les apôtres, qu'on lui prescrit l'observation absolue du repos du dimanche. C'est en même temps une grave inconséquence, car personne n'en est encore arrivé à l'idée de faire de même pour le médecin, l'apothicaire, l'employé des postes, du chemin de fer, etc.

Il résulte de ce qui précède que le 7e jour consacré au repos, ou ce qui revient au même, notre division de la semaine, est une institution babylonienne, uniquement imaginée pour donner au corvéable des travaux publics, le temps de relâche absolument nécessaire à la conservation de ses forces actives. Maintenue par les Égyptiens, elle a été étendue pour les Juifs, par Moïse, à l'abstention de tout travail en général, sans qu'il eût mis en rapport avec elle le commandement du culte de Dieu; ce dernier pas fut franchi d'abord par l'église chrétienne qui a fait du sabbat juif le dimanche consacré au service divin. Plus tard, la rigueur puritaine des Anglais et des Américains du Nord l'a encore travesti pour en faire le contraire absolu du sabbat juif. Bien loin d'être un jour d'austère gravité,

ce dernier était un jour de joie, de distraction, de gaîté, aussi différent du dimanche anglais qu'un jour de soleil à Jérusalem l'était d'un jour de brouillard à Londres.

La même préoccupation qui fit ménager les forces du corvéable et rendit nécessaire le septième jour consacré au repos, exigeait aussi l'établissement de temps de repos pendant le travail. Celui-ci ne pouvait être continué sans interruption sous peine d'épuiser prématurément les forces; il fallait leur laisser le temps de se refaire. Mais il était impossible d'abandonner au bon plaisir des surveillants de la corvée l'appréciation de la durée de ce repos; on aurait ouvert un large champ à l'arbitraire, à la partialité, à la méchanceté, à l'inhumanité; il fallait une règle établie. On ne saurait repousser l'assertion qu'à Babylone il y avait, pour la bâtisse, des relais de travail et des temps de repos fixés.

Nous en arrivons ainsi à la division babylonienne du temps, à la décomposition du jour astronomique en deux parties égales : le jour et la nuit, et à la division de chacune d'elles en douze heures. Tous les autres peuples de l'antiquité ont emprunté cette organisation aux Babyloniens; avant d'être entrés en rapport avec eux, elle leur était inconnue. Le mérite en a été attribué aux astronomes chaldéens, mais bien avant qu'il pût être question de science, on bâtissait déjà à Babylone, et pour la bâtisse, par les raisons que nous venons de voir, l'introduction d'une mesure fixe du temps était absolument inéluctable. Les Chaldéens n'ont fait que développer scientifiquement, et utiliser une institution civile née depuis longtemps et en tous points pratique. Le jour et l'heure étaient considérés comme des unités de travail ou de repos, le temps était leur mesure.

Il ne faut un étalon fixe de la tâche que lorsqu'il s'agit de travaux à exécuter dans un temps donné, tel est le cas des journaliers, compagnons, et ouvriers de fabrique. Celui qui dispose de la durée du travail, soit personnel soit d'autrui,

n'a pas besoin d'une division fixe du temps, il travaille et fait travailler comme le commandent ou le permettent son intérêt, son inclination, ses forces actives. Ainsi s'explique que l'Aryas ait pu vivre des milliers d'années sans une mesure fixe du temps; il n'en avait besoin ni comme pâtre ni comme laboureur. Il calculait le jour comme tous les peuples primitifs, d'après le lever et le coucher du soleil. Chez les Romains, il en était encore de même à l'époque des XII tables; ils finissaient les audiences des tribunaux avec le coucher du soleil (*sol occasus suprema tempestas esto*) et le jour avait ainsi une longueur variable. Ils mesuraient également les diverses parties de la journée d'après la position du soleil (matin, matinée, midi, après-midi, soir). Si une division aussi imparfaite du temps a pu se maintenir aussi longtemps chez les Aryas, jusqu'à ce qu'elle fût remplacée par la computation babylonienne, cela prouve que pour eux elle ne peut avoir offert d'inconvénients.

Pour la bâtisse à Babylone, cette division était absolument insuffisante. Il fallait une mesure horaire indépendante de l'état du soleil et une décomposition de la journée en parties exactement mesurables. Dans ce but on se servait d'horloges dont on connaissait deux espèces : le cadran solaire (141), et la clepsydre. Le premier avait le défaut de refuser exceptionnellement ses services par un ciel couvert et de devenir inutile pendant la nuit. Or il fallait aussi mesurer cette dernière, car sans l'égalité des nuits, il ne fallait pas songer à celle des jours; l'horloge devait continuer sa marche pour indiquer la fin des douze heures nocturnes et marquer le commencement du jour, bref la nuit doit être mesurée non pour elle-même, mais en vue du jour. Cela n'était possible qu'au moyen de la clepsydre. L'idée en était extraordinairement simple et néanmoins extrêmement

(141) Mentionné dans l'ancien testament. Esaïe, 38, 8.

ingénieuse. On divisait en deux parties égales la quantité d'eau qui avait passé par un étroit roseau pendant l'intervalle séparant deux levers de soleil; cette première opération fournissait une mesure pour le jour et pour la nuit. En subdivisant la masse en 24 parties on obtenait les heures. La théorie est celle de notre horloge: division du temps d'après le mouvement dans l'espace, chez nous à l'aide du pendule, chez les Babyloniens au moyen de l'eau, ou du sable dans le sablier. Si je ne me suis pas trompé en disant que la computation babylonienne, impossible sans ces instruments, doit trouver sa première origine dans les bâtisses, l'invention de l'horloge, une des plus importantes que l'humanité ait jamais faites, remonterait jusqu'à Babylone. En tout cas les Babyloniens ont le mérite d'avoir résolu les premiers dans l'histoire le difficile problème d'établir un rapport exactement mesurable entre le temps et l'espace.

Le jour, disais-je tout à l'heure, était considéré comme étalon du travail. Aussi commençait-il à six heures du matin pour finir à six heures du soir. A ces heures, même au solstice d'hiver, il faisait assez clair pour travailler([142]). Nous avons déjà vu que l'activité ne peut être prolongée sans interruption pendant toute la journée, il faut non seulement le loisir de manger, mais aussi celui de se délasser. Conformément à leur système duodécimal, les Babyloniens doivent avoir établi par trois les alternances de travail et de repos : une triple reprise de la tâche pendant trois heures

([142]) Même sous nos latitudes où il fait clair bien plus tard, la journée de 12 heures des Babyloniens s'est conservée pour le journalier à la campagne, ainsi que dans l'exploitation des forêts. En Suède, elle commence même à 5 heures et ne finit qu'à 7 heures. D'après le jugement de personnes compétentes, on y fait plutôt moins d'ouvrage, le temps du travail est trop long pour les forces. Les Babyloniens avaient exactement reconnu dans leur semaine de six jours de travail et dans leur journée de 12 heures la mesure qui ne peut être dépassée sans épuiser les forces.

consécutives, avec deux repos d'une heure et demie ou des interruptions d'une et de deux heures. Je vois une confirmation du trait de trois heures dans la durée semblable de la veille nocturne à Rome (*vigilia*). Les Romains, on le sait, ont emprunté leur division du temps aux Babyloniens; chez eux aussi le jour et la nuit ont douze heures, le jour commence à 6 h. du matin et finit à 6 h. du soir; rien de plus raisonnable que d'expliquer par l'identité d'origine la concordance qui existe entre la faction nocturne, travail du soldat, et la tâche de l'ouvrier en bâtiments à Babylone?

Toute la division babylonienne du travail se résume ainsi en cette unique idée: *organisation par l'état des corvées pour les constructions publiques*. Qu'il ait fallu pareille réglementation, cela ne peut être l'objet d'un doute, car tous les faits constatés par nous se concilient de la manière la plus naturelle avec ce système: semaine avec six jours de travail et un jour de repos; décomposition du jour astronomique en deux parties égales, la première commençant à l'aurore, la seconde au crépuscule; subdivision du jour et par suite aussi de la nuit en douze heures égales. Tout cela ne concorde pas avec l'hypothèse qui attribue l'élaboration de ces principes aux astronomes chaldéens. La division de la semaine : ils ont pu certes recourir aux sept planètes pour donner leurs noms aux sept jours, mais quel lien entre elles et le fait du travail pendant 6 jours et du repos le septième? La décomposition du jour astronomique en deux moitiés : pour l'astronome il constitue un tout unique, les moitiés n'ont pas la moindre importance. Le commencement du jour à 6 h. du matin et de la nuit à 6 h. du soir : le jour de l'astronome se mesure d'après le plus haut point du soleil, et lorsqu'il veut distinguer le jour et la nuit il le fait d'après le lever et le coucher du soleil, pour lui ils ont donc une longueur toujours variable. L'idée d'une mesure égale pour le jour et la nuit est donc une institution en tous points civile; ce qui ne l'est pas moins c'est la fixation du com-

mencement de l'un et de l'autre à 6 h. du matin et du soir contrairement aux données astronomiques, seules correctes, qui exigeaient midi et minuit. Si la division babylonienne du temps remontait aux Chaldéens, elle aurait une toute autre physionomie; son aspect réel prouve qu'elle n'est pas née sur un sol scientifique, mais qu'elle est une résultante pratique, une institution publique dont il s'agit de découvrir le but comme il convient de le faire pour tous les organismes politiques. Parmi tous les facteurs imaginables du travail, aucun n'a plus d'importance que le temps; sa fonction de mesurer la tâche, le place incontestablement en première ligne. Comme l'expérience apprend que toutes les institutions naissent là où elles sont le plus nécessaires, et non là où elles le sont moins, j'en conclus que la division babylonienne du temps avait en vue le *travail*, et même *la corvée*. L'ouvrier libre n'avait pas besoin d'une mesure légale pour son travail ni de la fixation officielle d'un jour de repos, mais pour le corvéable, l'une et l'autre étaient indispensables; la relâche d'un jour de repos qui lui est accordée est mise à l'abri de tout doute par le témoignage de l'ancien testament concernant les Juifs sous la servitude égyptienne. Aux raisons produites pour prouver l'origine pratique du système babylonien, l'opinion dominante qui le ramène à la science ne peut rien opposer. Cette théorie est une hypothèse aussi bien que la mienne, et n'a pas de témoignage historique pour l'origine qu'elle préconise. Comme moi elle est réduite à la voie des déductions, mais sa conclusion : puisque les Chaldéens ont traité scientifiquement la computation du temps, ils doivent aussi en être les initiateurs, ne vaut pas plus que de dire : puisque la nourrice a élevé l'enfant, elle doit l'avoir mis au monde. Tout cela est réfuté par ce fait que dans cette hypothèse la computation babylonienne, aurait, comme je viens de le démontrer, une toute autre physionomie. Il ne reste donc plus qu'à admettre une cause originaire pratique ; j'attends qu'on en produise une

plus péremptoire que celle de la fixation de la mesure du travail en corvée pour les constructions publiques établie dans l'intérêt de la conservation des forces des ouvriers. Toute la division babylonienne du temps : la semaine, — le jour civil, — l'heure, ne poursuit qu'un seul but : l'organisation du travail dans la bâtisse des monuments publics.

B. *L'art de bâtir. — La mesure de longueur. — Importance politique.*

XXIV. La hutte de l'Aryas ne demandait ni travail pénible ni adresse. Chacun pouvait édifier lui-même sa demeure. Mais les puissantes constructions de Babylone supposaient une grande habileté ; à côté de l'ouvrier, du maçon, elles réclamaient un technicien expérimenté, un architecte. Le plan devait être projeté d'avance, l'esquisse tracée, les dimensions fixées, le poids gigantesque imposé au sol calculé et les fondations établies en conséquence[143]. Bref, l'architecte à Babylone devait satisfaire aux mêmes exigences que celui de nos jours. Il fut le premier au monde qui pût se glorifier d'avoir un art : l'*ἀρχιτέκτων*, comme l'appellent les Grecs, celui qui commence l'art, car l'architecture est historiquement le premier de tous les arts; or c'est à Babylone qu'elle a vu le jour.

En examinant, comme je vais le faire, l'architecture des Babyloniens, je n'ai pas en vue d'en apprécier le côté esthétique. Sous ce rapport elle n'offre rien de remarquable et est très inférieure à l'architecture grecque. Admirablement inventifs en pratique, grandioses dans la technique de l'art de bâtir, les Babyloniens n'ont pas dépassé au point de vue des beaux-arts un niveau réellement infime. L'objectif qu'ils poursuivaient dans leurs constructions n'était pas le beau,

(143) P. ex. pour les tours de 80 pieds de la forteresse royale, les fondations étaient de 30 pieds.

mais le gigantesque; leurs édifices ne visaient point comme ceux des Grecs à éveiller les satisfactions artistiques, mais le sentiment de stupeur que provoque l'énorme dans les œuvres humaines. C'est ce que rend exactement la légende de l'ancien testament sur la construction de la tour de Babel : c'étaient des miroirs qui devaient refléter pour le peuple l'image de sa grandeur et de sa supériorité sur toutes les autres nations.

Je ne crois devoir examiner le côté architectonique des constructions babyloniennes qu'en un seul point : la forme du temple à étages de Babylone. Elle diffère entièrement de celle adoptée par tous les autres peuples pour leurs édifices religieux. Le temple est destiné à être la demeure de Dieu, qui le remplit de sa présence. C'est là qu'on lui apporte son repas sous la forme du sacrifice fait sur l'autel, copie du foyer. La maison fournit ainsi le motif architectonique du temple. Il procède de la maison de l'homme, mais élevée à la dernière perfection artistique, et répondant à la grandeur de la divinité. La langue en est un témoignage convaincant; elle leur donne le même nom; ainsi le grec *ναός* (= demeure, en particulier celle de Dieu), le latin *aedes* (de même), l'allemand *Gotteshaus*, l'hébreu *bajit* (= maison et temple); même le tabernacle des Juifs, leur tente sacrée (*ohel moëd*) nous représente leur propre demeure à l'époque de la migration au désert.

Comment donc les Babyloniens, à la différence de tous les autres peuples, même de leurs alliés, les Juifs, en vinrent-ils, pour leurs temples, à abandonner le prototype de la maison et à choisir celui de la tour(¹⁴⁴), qui ne leur servait cependant pas de demeure? Je n'ai pas trouvé de réponse à cette question dans les ouvrages qui traitent de l'architecture

(144) L'ancien testament parle simplement de l'élévation d'une tour à Babel; HÉRODOTE, I, 181, s'exprime plus correctement en parlant de huit tours élevées l'une sur l'autre.

des Babyloniens; on se contente du fait, il en était ainsi, il n'y a pas de motif. Et pourtant on peut dire d'avance avec toute certitude : l'écart d'une règle que l'on retrouve chez tous les peuples et qui est indiquée par la destination même du temple doit avoir eu une raison. Quelle peut avoir été cette raison? Serait-ce la symbolisation de l'élévation de l'âme vers la divinité; comme l'âme, la pierre s'élève au ciel? Pour que l'on puisse admettre cette explication, le peuple aurait dû être autre; je tiens une symbolique aussi profonde pour inconciliable avec la nature de son caractère; il faut chercher un autre motif qui se concilie avec son prosaïsme.

Il y a une croyance commune qui se retrouve chez beaucoup de peuples dans leur enfance, c'est que la divinité a son siège sur les montagnes, et que c'est en cet endroit d'élection que le culte doit se célébrer. Tel était le cas, d'après HÉRODOTE, I, 131, chez les anciens Perses qui choisissaient à cet effet les plus hautes cimes, et aussi chez les Juifs alliés des Babyloniens, lesquels faisaient leurs sacrifices sur les montagnes non seulement avant mais encore après la construction du temple de Salomon (I, Rois, 3, 2, 22-44; II, 14-4; II, 15, 4, 35), et CHASIS-ADRA, le Noé de la légende babylonienne du déluge, érige après sa délivrance un autel au sommet de la montagne([145]). Les Babyloniens (Accadiens-Summériens) doivent avoir agi de même avant leur établissement dans la vallée. Comment l'ancien mode d'honorer Dieu pouvait-il se maintenir dans les plaines de leur nouvelle patrie ? L'art remplaça ce que la nature leur refusait. Leurs temples à étages étaient des montagnes artificielles, où les cubes de maçonnerie superposés imitaient l'entassement des rochers. Vu de loin, le temple devait faire l'impression d'un pic rocheux s'élevant dans la plaine. Cette

([145]) Ce sont les termes du texte du récit original babylonien du déluge. — Colonne III, 46 (V. plus loin § 27).

opinion se confirme par un parallèle où l'intention est incontestable ; les soi-disant jardins suspendus de Sémiramis. Ils ne se distinguaient du temple à étages que par une plantation d'arbres sur les gradins. Un des rois de Babylone les avait fait construire pour son épouse persane, afin de lui mettre sous les yeux une image de sa patrie : une montagne couverte de forêts. Le temple à étages représente une montagne nue, ces jardins offraient l'image d'une montagne boisée. Au sommet extrême du temple se trouvait, d'après HERODOTE, I, 181, un « vaste sanctuaire avec un grand lieu de repos garni « de lits, et d'une table d'or. Personne ne pouvait y rester la « nuit sauf une femme que Dieu avait choisie entre toutes ». A cette hauteur, loin du tumulte et du bruit de la rue, dans le même air pur que sur les montagnes, le Dieu pouvait jouir du repos avec son élue, sans être troublé par personne. Nous rencontrons la même croyance au séjour nocturne de la divinité sur les cimes et à la nécessité de l'y laisser sans trouble, dans un passage de STRABON (III, 1, § 4) concernant le « promontoire sacré » (Gibraltar). Les Dieux, dans la persuasion du peuple, y reposaient la nuit, et nul ne pouvait les y troubler ; un seul jour il était permis d'y monter. Si l'on considère que le promontoire sacré se trouvait dans le rayon de l'empire et de la civilisation de Gades[146], la puissante ville des Tyriens, et était visité continuellement par des navigateurs phéniciens qui y jetaient l'ancre avant de passer le détroit, je ne crois pas me tromper en mettant cette tradition populaire au compte des Phéniciens c.-à-d. indirectement des Babyloniens.

On peut résumer en deux mots la signification du temple à étages de Babylone; c'était la *montagne de Dieu*. C'est sous ce nom que le temple est expressément désigné dans l'ancien testament ; il est appelé la « montagne sainte »

(146) Circonstance significative, le détroit de Gibraltar porte le nom de *fretum* GADITANUM.

(Psaumes 48, 2, Ezéchiel 28, 14); le hébr. *bama* signifie à la fois sanctuaire et montagne. Peut-être le déchiffrement des inscriptions cunéiformes montrera-t-il encore ce nom en usage chez les Babyloniens; en tout cas l'explication que j'ai tentée du temple à étages et que je puis rendre par les mots connus : *gloria Deo in excelsis*, ne peut souffrir le moindre doute. L'idée qui guida le Babylonien dans cette construction était de refaire artificiellement pour le Dieu la montagne à laquelle il était accoutumé. En ce sens donc on peut dire : le modèle choisi par tous les autres peuples pour la construction de leurs temples, la *demeure* de la divinité, a servi également chez les Babyloniens, avec cette seule différence que ceux-ci ont pris pour type, non pas la demeure de l'*homme* : la *maison*, mais la demeure de *Dieu* : la *montagne*.

Le motif pour lequel j'ai compris les constructions des Babyloniens dans le cadre de mon étude n'était point l'intérêt direct qu'elles offrent comme telles, mais l'intérêt indirect qu'elles présentent pour tout ce qui s'y rapporte, en d'autres termes pour la solution de la question de savoir ce que le Babylonien doit à son architecture. Pour une branche de celle-ci, pour le métier, j'ai déjà répondu (§ 23). Je vais m'occuper de l'art de bâtir.

L'architecte est soumis à d'autres exigences que l'ouvrier en bâtiment. La première condition, et la plus indispensable, pour lui était la possession d'un étalon de longueur, pour fixer d'avance la mesure de sa construction, et pour contrôler l'exécution par les ouvriers. Me laissant guider ici, comme partout, par la conviction que toutes les institutions naissent là où elles sont nécessaires, et non là où l'on peut au besoin s'en passer, j'en arrive à conclure que le système babylonien des mesures de longueur doit son origine aux bâtiments.

Les langues grecque, latine et allemande sont unanimes pour appliquer aux champs les premières mensurations (γεο-μέτρης, *agrimensor*, *feldmesser*), la mesure de longueur.

d'après ces langues, serait donc née de l'arpentage. Mais un étalon métrique est infiniment plus indispensable dans la bâtisse[147]. Un fonds de terre peut être cultivé, loué, vendu sans constatation préalable et exacte de sa superficie, mais un bâtiment ne peut absolument pas être exécuté sans prévision de ses mesures. Tout édifice imposait au Babylonien la nécessité d'une unité métrique; sans parler des gigantesques monuments publics, il en était ainsi même pour la construction des maisons, qui chez lui avaient trois ou quatre étages (HÉRODOTE, I, 180) et dont la hauteur devait donc être fixée d'avance. Nous savons par les documents juridiques babyloniens qui nous sont conservés que le système métrique était également employé dans la vente de fonds de terre. Mais d'après ce qui précède il ne peut y avoir aucun doute qu'il n'y a là qu'une extension ultérieure, très explicable, d'une institution originairement dérivant du bâtiment.

L'établissement d'une mesure de longueur[148] donnait à l'architecte, par rapport à l'*espace*, la solution du problème que résolvait pour l'ouvrier bâtisseur, quant au *temps*, le jour de travail et sa division; dans les deux cas c'est le bâtiment qui impose au Babylonien la nécessité de la métrologie. C'est à la construction qu'il doit la gloire d'avoir été le premier au monde à concevoir l'idée de *mesurer le temps*

(147) Ce ne fut qu'en Égypte, à raison des inondations du Nil qui confondaient tous les ans les limites, que le mesurage des champs fut de tout temps inévitable, et STRABON, 16, 2, § 24, a certes frappé juste lorsque pour l'Egypte il ramène l'origine de la géométrie à cet intérêt Inutile de dire que les Babyloniens se servaient également de géomètres pour mesurer les champs. Exemples dans OPPERT ET MENANT. Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée. Paris, 1877, p. 99, 13; 100, 26; 102, 16; 118, 14.

(148) Indication de cette mesure avec le nom babylonien dans J. Oppert et J. Menant, l. c., p. 347.

et l'espace. Ce que les peuples après lui ont réalisé dans cette voie n'est plus que l'utilisation pratique plus exacte de l'idée qu'il a conçue le premier. D'après l'opinion dominante, ce seraient les sages Chaldéens qui auraient les premiers attaqué et résolu le problème de la mesure du temps et de l'espace. Mais ils n'ont eu d'autre mérite que d'avoir approfondi cette matière, et substitué des solutions théoriques aux procédés empiriques primitifs et à leur emploi usuel. Si les mathématiques peuvent être mises à leur compte comme *science*, elles existaient longtemps avant eux comme *art;* le bâtiment aurait été impossible sans leur concours. Comme presque partout, le stade de la science a été précédé ici par celui de l'empirisme; ainsi que j'espère le prouver plus loin (§ 29), il en est exactement de même de l'astronomie des Chaldéens; son origine nous ramène au marin qui dans un but pratique observait le cours des astres. A l'art de mesurer que nécessite le bâtiment s'ajoute comme seconde condition imposée par lui l'art du dessin. L'architecte devait savoir tracer le plan de son projet de bâtisse, il devait savoir dessiner. A lui s'est joint plus tard le spécialiste : le peintre qui ajouta au dessin la couleur et le relief artistique. Il nous a été conservé des œuvres de ce dernier qui trahissent un degré d'habileté assez digne de remarque[149]. A l'art de peindre s'ajouta ensuite la sculpture qui fut, à ce qu'il paraît, uniquement au service de l'architecture.

Je vais envisager maintenant un aspect de l'art de bâtir qui n'a pas reçu jusqu'à ce jour toute l'attention qu'il mérite et dépasse cependant, à mes yeux, en importance tout ce que nous avons vu jusqu'ici: la relation que l'art de bâtir avait

(149) Dans l'ouvrage déjà souvent cité, Hommel donne une foule de dessins; celui de la p. 482 mérite une mention spéciale; il est très intéressant en ce qu'il nous donne, dans la tête qu'il reproduit, le type impossible à méconnaître du Sémite tel que nous le voyons encore de nos jours chez les Juifs.

à Babylone avec la politique. Le temple à étages nous montre la bâtisse au service de la *religion*, les travaux de fortification nous la présentent au service de la *politique*. C'est à ses murs, en somme, que Babylone a dû le plus grand bienfait dont elle a joui : *la sûreté de son état politique*. Pendant des milliers d'années il s'est maintenu, bravant tous les dangers, tant de l'extérieur que de l'intérieur, qui pouvaient le menacer. La pierre qui le protégeait était inexpugnable; toute attaque contre elle a rebondi impuissante.

Depuis que le monde existe, il n'y a pas eu de second exemple de fortifications urbaines pareilles à celles de Babylone. Ce n'est que dans les derniers temps qu'elles ont eu un pendant à Paris. Tout ce que l'antiquité et les temps modernes ont produit, sous ce rapport, ne peut soutenir la comparaison. Babylone était entourée de deux murs rectangulaires, dépassant en proportions toutes les mesures connues, l'un intérieur, l'autre extérieur ([150]). D'après HÉRODOTE, le développement du mur de ceinture extérieur était de 480 stades (10 milles allemands, plus de 75 kilomètres), d'après les évaluations anciennes les plus modérées 360 stades (7 milles allemands et demi, plus de 56 kilomètres); la grande superficie qu'il entourait — nous pouvons la désigner en termes modernes comme la banlieue de la ville — était destinée à nourrir la population en cas de siège, par les fruits et les grains qui y croissaient. Les indications des anciens varient notablement quant à l'élévation des murs; même en prenant pour base la plus modérée, elle dépasserait encore tout ce que l'on a jamais vu. Il en est de même de l'épaisseur des murs. Devant ceux-ci se trouvait un fossé dont la largeur et la profondeur peuvent être mesurés d'après la terre qu'il a fallu pour construire les murs. Le

([150]) Pour les détails et l'indication des sources, V. A. HIRT, *Die Geschichte der Baukunst bei den Alten*, I, p. 135 s.

rempart intérieur entourait la ville proprement dite; d'après Hérodote, il n'était pas beaucoup moins épais, entouré également d'un fossé dont la largeur et la profondeur étaient en proportion avec la terre extraite.

A ces fortifications de la ville s'ajoutait encore à l'est, un mur élevé contre les Mèdes, long de 15 milles allemands (environ 113 kilomètres) et haut de cent pieds, dans le genre de la muraille de la Chine.

Babylone était ainsi assurée contre l'ennemi extérieur de manière à faire taxer d'avance de folie toute idée de s'en emparer d'assaut; la hauteur de ses murs défiait toute tentative de les gravir, leur force de les renverser, voire de s'en approcher seulement, car tout assaillant aurait trouvé une mort certaine sous les projectiles et les pierres que l'on pouvait faire pleuvoir sur lui. Assez grande pour abriter, en cas d'invasion ennemie, toute la population du pays, en augmentant ainsi sans bornes le nombre de ses défenseurs, Babylone formait un camp retranché suffisant pour d'innombrables combattants. Elle était imprenable, et n'aurait pu être vaincue que par la faim, mais on avait prévu cette éventualité; lors du siège par Cyrus, on s'était, d'après Hérodote (I, 190), approvisionné pour « un grand nombre d'années », et Cyrus aurait dû se retirer sans coup férir s'il ne s'était emparé de la ville du côté du fleuve à la façon décrite par le même auteur (I, 191), c.-à-d. par une surprise qui ne lui fut rendue possible que grâce à la négligence et à l'incurie à peine croyables des assiégés. Le sentiment de sécurité, la confiance inébranlable dans l'imprenabilité de la place furent la perte de la population. Le deuxième siège de la ville par Darius, après une durée d'un an et sept mois n'excitait encore que les railleries des habitants au lieu de provoquer leurs alarmes (Hérodote, III, 151); il serait également resté sans succès, si la trahison de Zopyre n'eût donné accès dans la ville à l'assiégeant (Hérodote, III, 152-159). Cette fois encore ce

fut la trop grande confiance des Babyloniens qui amena leur perte.

Aux deux ouvrages de fortification qui avaient pour but de protéger le territoire urbain et la ville : les murs de ceinture extérieurs et intérieurs, s'ajoutait la forteresse royale. Élevée sur les deux rives du fleuve, réunies par un tunnel, elle constituait une double citadelle au centre de la ville. La plus grande se trouvait à l'ouest du fleuve, où nous pouvons nous représenter la partie principale de la ville. DIODORE évalue la longueur des trois murs concentriques de ceinture à 60 stades (plus de 11 kilom.) pour le premier, à 40 stades pour le deuxième, à 20 pour le troisième et à 30 stades pour le fort oriental à l'extérieur. Pourquoi cette double citadelle à l'intérieur de la ville? Était-ce un dernier boulevard contre l'ennemi du dehors après qu'il aurait pris la ville? Il n'aurait pas tenu davantage. Non, l'idée qui guida les Rois lorsqu'ils établirent leur *Burg* ne peut avoir été de se défendre contre l'ennemi *extérieur*, mais bien contre celui de l'*intérieur*. C'était, à mon avis, une bastille pour tenir la population en respect en cas de soulèvement. De là sa division en deux parties sur les rives du fleuve, ce qui n'aurait pas eu de sens dans un palais royal.

Je rapporte au même but trois autres dispositions prises à Babylone. L'une était le passage souterrain déjà mentionné, sous le lit du fleuve, un tunnel reliant les deux forts([151]). Il fut sans doute pratiqué lors du détournement momentané du fleuve pour la construction du pont. Le lit étant à sec, on l'approfondit autant qu'il fallait pour la hauteur du passage couvert, et l'on put bâtir comme sur la terre ferme; puis le tunnel et le pont achevés le fleuve reprit son cours.

([151]) HÉRODOTE ne le mentionne point. V. les témoignages anciens qui en parlent dans HIRT, *Die Geschichte der Baukunst bei den Alten*, I. p. 138.

La seconde disposition concerne le tablier du pont établi au moyen de madriers de bois, non fixés, mais simplement posés de façon à pouvoir être facilement enlevés. D'après Hérodote (I, 186), cela se faisait chaque nuit, afin, dit-il « d'empêcher les Babyloniens de passer pour commettre des vols nocturnes ». Comme si le voleur n'eût pas eu l'occasion de commettre son délit aussi bien en deçà qu'au delà du fleuve. Le motif ne peut avoir été à mon avis que de permettre aux bateaux de passer le pont; le jour on ne pouvait enlever les madriers à cause de la grande circulation et c'est pourquoi on le faisait la nuit. Le jour, le pont servait aux piétons et aux voitures, les bateaux passaient la nuit, chaque chose en son temps : si un bateau survenait il devait attendre la nuit, les piétons et les voitures devaient attendre l'aube.

La troisième disposition était formée par les murs percés de portes, longeant les deux rives du fleuve.

Quel rapport ont ces trois dispositions avec le but poursuivi : la domination du peuple? Supposons une révolte. Que devait-il arriver? Sans doute on enlevait les madriers du pont et l'on fermait les portes percées dans les murs parallèles au fleuve. Toute communication se trouvait ainsi coupée entre les deux parties de la ville; tout passage de l'un côté du fleuve à l'autre était rendu impossible; aucun renseignement sur l'état des choses ne pouvait plus passer. Telle était d'après moi la destination des murs sur les deux rives du fleuve, ils devaient servir en cas de besoin à enfermer la population en deçà et au delà comme dans une cage. Je ne puis concevoir qu'ils fussent dirigés contre l'ennemi extérieur; l'idée de s'emparer de Babylone par eau était si parfaitement folle, qu'il n'était pas nécessaire de prendre des mesures pour se défendre de ce côté. En toute hypothèse, en admettant même qu'on l'eût jugé nécessaire, on n'aurait certes pas négligé, en cas d'émeute, de se servir de la disposition prise de la manière que j'ai admise. Il en serait donc

de cette disposition comme du pont, qui sans être fait pour cette éventualité, rendait néanmoins les plus précieux services quand elle se présentait. Tandis que la communication pouvait être ainsi coupée à la population des deux rives, elle était assurée à la force armée par le passage souterrain. Il permettait de combattre le soulèvement dans chacune des deux parties de la ville séparément. L'armée jetait d'abord ses forces d'un côté et après avoir réprimé le soulèvement, elle se portait dans la direction opposée.

On comprend ainsi également pourquoi les forts royaux avaient une si énorme étendue (11 et 5 kilomètres). Pour les bâtiments d'un palais il n'en eût pas fallu autant. On se l'explique par la circonstance qu'il fallait caserner, pour parler le langage actuel, la garde royale. Au milieu de son Burg, défiant toute aggression de la part de ses sujets, entouré de ses soldats, le Roi jouissait d'une sécurité complète. L'histoire ne mentionne aucun soulèvement à Babylone; la bastille du Roi, la Babel offensive comme on pourrait l'appeler, unie aux dispositions énumérées ci-dessus, devait étouffer dans son germe toute idée de révolte et tenir la population en bride. Sûreté contre l'ennemi intérieur aussi bien que contre l'ennemi extérieur et de plus stabilité maintenue pendant des milliers d'années dans son état politique — ai-je à craindre d'être contredit quand j'affirme que Babylone doit tout cela à ses bâtisses? Sans elles que serait-il advenu de la ville? Sans doute, elle aurait subi le sort de tant de peuplades qui n'avaient pas su bâtir des villes fortifiées et succombèrent du premier coup devant un ennemi même moins puissant, balayées de la surface de la terre sans laisser une trace après elles. Un peuple montagnard peut se défendre sans travaux de fortification même contre des ennemis plus nombreux; ses montagnes, ses rochers lui rendent un service identique. Mais le Babylonien habitait la plaine; pacifique, entièrement voué aux arts de la paix : l'agriculture, l'industrie, le commerce, la navigation; à la

différence des tribus assyriennes qui lui étaient alliées, il ne prenait les armes que pour se défendre; pareil peuple privé de fortifications eût été perdu. Et si pendant des milliers d'années il a bravé tous les dangers que des voisins belliqueux et puissants au dehors, des séditions et des révolutions au dedans, peuvent conjurer contre une communauté, où devons-nous en voir la raison si ce n'est dans l'emploi défensif de la pierre que nous venons de décrire? L'importance qui lui revient pour l'organisation politique de Babylone doit, à mes yeux, être mise au-dessus de celle qu'elle eut pour l'histoire de la civilisation. Car le premier intérêt dans la vie d'un peuple, c'est la sécurité au dehors, la paix et l'ordre à l'intérieur; la civilisation ne viennent qu'ensuite, et si celle-ci a pu à Babylone continuer son œuvre sans obstacle et se déployer jusqu'à la plus haute floraison, je crois avoir montré dans ce qui précède ce qui l'a rendu possible.

5. Emploi de la pierre et du bois chez les Sémites et les Aryas en dehors du bâtiment.

XXV. L'emploi que le Babylonien faisait de la pierre ne se borne pas au bâtiment, il existait plusieurs autres modes d'emploi que je ne crois pas pouvoir omettre dans l'intérêt d'une exposition complète de la valeur de la pierre pour le monde babylonien. Nous y verrons se représenter, comme dans le bâtiment, l'opposition de la pierre et du bois pour les Sémites et les Aryas.

Ce qui mérite la première place, c'est l'usage de la pierre comme tablette à écrire.

A. *La tablette à écrire.*

La pierre formait la tablette à écrire du Babylonien ([152]); elle remplaçait notre papier. Tout ce qui doit être, comme

---

([152]) Chez les Juifs à l'époque antique on rencontre aussi la peau de bœuf.

nous dirions, couché par écrit était porté sur la pierre; les actes étaient dressés sur pierre, et les dernières trouvailles faites dans les ruines des villes de Mésopotamie nous ont fourni des trésors qui nous ouvrent les horizons les plus vastes sur la vie juridique de ce pays (§ 30) (153). Le mode le plus simple d'acter un document consistait à entailler le texte dans une tablette d'argile molle et à faire sécher celle-ci au soleil. Ce procédé présentait un danger de falsification, non seulement tant que l'argile restait plastique, mais encore après son durcissement; la partie intéressée n'avait qu'à la mouiller pour changer les chiffres inscrits p. ex. le montant du prêt, des intérêts, du prix de vente.

On ne pouvait prévenir ce danger que lorsque le document était, suivant l'usage de Babylone, fait devant notaire (« l'écrivain » du document, qui s'y trouve toujours nommé) et témoins, et cuit au feu avant de revenir entre les mains des parties. L'existence d'un four public (p. 122, § 30) formait à Babylone la condition indispensable de l'écriture. Outre les documents cuits au feu, il y avait aussi des pierres de basalte, dans lesquelles on entaillait l'écrit; nous verrons plus loin quel était leur rôle.

Une seconde application de la tablette de pierre est son emploi par l'autorité publique. Lorsque Moïse ordonne au peuple (Deutéronome, 27, 2-4) de faire graver sur pierre et exposer publiquement, dès son arrivée sur la terre promise, toutes les lois faites par lui, je crois qu'il n'a fait en cela que conserver un usage que le peuple avait appris à connaître à Babylone avant sa séparation. Il en était de même dans cette dernière ville où les prescriptions de l'autorité

(153) On savait déjà que les Phéniciens se servaient également d'une tablette de pierre pour l'inscription des traités d'hospitalité qu'ils faisaient avec d'autres peuples alliés, et plusieurs nous ont été conservées. C'était le « vase de l'hospitalité » (*chirs aelichot*, ou *chirs*, *cheres* tout court), la *tessera hospitalis* des Romains.

ayant un caractère durable devaient être publiées sur pierre. Même les instructions des Rois à des fonctionnaires absents ont dû être portées à leur connaissance de cette façon, lorsque la voie de la communication orale était exclue par défiance ou par nécessité de garder le secret ([154]).

Il en était ainsi en Égypte — nous possédons encore le rescrit d'un Pharaon à son lieutenant en Palestine (tablette d'argile de *Tell-el-Amarna*) — et comme les Égyptiens ont appris des Babyloniens la cuisson des briques (p. 123), ce que nous trouvons chez les élèves, doit avoir existé aussi chez les maîtres. De ces édits publics, rien que je sache, ne nous a été conservé ni chez les Babyloniens, ni chez les Assyriens.

Au contraire nous devons aux dernières fouilles des matériaux historiques précieux, consistant dans les relations personnelles écrites par les Rois sur les faits accomplis par eux, leurs expéditions guerrières et leurs constructions. Les unes étaient fixées au dehors sur les bâtisses, les autres enfermées à l'intérieur, sur des cylindres rappelant leur fondation. Nous avons là les premières annales qui aient jamais été rédigées, non seulement à Babylone, mais dans le monde entier. A leur aide, on peut suivre l'histoire sur le sol de Babylone jusque vers l'an 3800, soit plus de trois mille ans avant les annotations de tous les autres peuples, à l'exception des Égyptiens([155]).

De tout ce que les Grecs et les Romains ont écrit à une époque où depuis longtemps ils étaient entrés dans la vie historique, rien n'est venu jusqu'à nous. Le motif de cette différence gît dans la fragilité du matériel d'écriture employé

([154]) Sur le moyen de clore ces tablettes, v. § 30.

([155]) Les annotations des Égyptiens vont jusque vers l'an 2700. Je dois laisser à Hommel sur lequel je m'appuie, la responsabilité de l'exactitude de ces évaluations.

par eux. C'était le bois. Les dissemblances entre les matériaux employés par les Sémites et les Aryas ont eu leur influence sur la tradition historique autant que sur le développement des deux peuples. Les tablettes de bois du Grec et du Romain se sont pourries [156] ou ont été brûlées, la tablette de pierre du Sémite s'est conservée. Le plus ancien matériel sur lequel on ait jamais inscrit des signes a été la peau de bœuf (p. 29). A Rome, elle se conserva dans une seule application jusqu'à l'époque historique (p. 30); pour le reste, elle fit place à la tablette de bois [157], tant pour les affaires [158] que pour les usages publics. La tablette se maintint pour les édits du préteur jusqu'à l'époque impériale. A l'origine les lois devaient également être gravées sur des tables de bois; la première dont l'inscription sur airain soit attestée est la loi des XII tables. Depuis cette époque, il a dû en être de même de toutes, en exécution sans doute de l'axiome caractéristique des Romains que ce qui prétend à une *existence durable,* comme la loi, se confie à une *matière durable :* l'airain, et que ce qui n'a qu'une destinée passagère, comme l'édit du Préteur (durée d'un an) se confie à une matière *périssable :* le bois. La pierre ne saurait lutter avec l'airain pour la durabilité, et cependant les tables romaines qui nous sont parvenues ne peuvent se comparer à celles des Babyloniens et des Assyriens ni quant à l'importance de leur contenu ni quant à leur antiquité. Aucune ne remonte

---

(156) Il ne s'en est conservé quelques unes qu'à Pompéi et dans les carrières des sept montagnes, où la pourriture ne pouvait les atteindre.

(157) La circonstance que les Germains ont également gravé leurs runes sur des bâtons de bois, autorise à couclure que l'emploi de cette matière pour écrire était déjà commun aux Aryas d'Europe avant leur séparation.

(158) Un cas d'application connu de tous les juristes est fourni par le testament avec sa formule connue : *in his* TABULIS *cerisque* (GAIUS, II, 104) et par la *bonorum possessio secundum* ou *contra tabulas.*

plus haut que le septième siècle de la ville. Le motif en est qu'à côté de sa permanence le métal a des propriétés devenues vraiment fatales pour la conservation des tables d'airain de l'antiquité romaine : sa fusibilité et son utilité pour d'autres usages. Ces tables ont été fondues; — que d'antiques lois romaines ne sont pas cachées dans les cloches des églises chrétiennes? combien n'ont pas été employées par les Germains lors des prises successives de Rome, pour en faire des ustensiles, des armes, etc. tandis que les hordes sauvages qui ont rasé Babylone et les autres villes du pays, ont abandonné sur le sol l'inutilisable pierre? Sans valeur, la pierre a été sauvée; la valeur du métal a causé sa perte.

A la vie juridique et à l'histoire politique s'ajoute comme troisième objet dont la pierre nous a gardé connaissance : la littérature. Parmi les trouvailles les plus précieuses qui ont été faites récemment et dont le déchiffrement complet est réservé à l'avenir, se trouve celle de la bibliothèque du roi assyrien Asurbanipal (668-626). C'est extérieurement une gigantesque masse de tablettes de pierre en partie brisées, en partie conservées intactes, dont chacune donne le nom de l'écrivain, la désignation de l'ouvrage, et le numéro des pages, mais elle renferme tout ce que la littérature à cette époque avait produit de remarquable en fait de traités scientifiques (même sur la philologie comparée) et poétiques. Parmi ces œuvres se trouve l'épopée nationale des Babyloniens remontant dans le passé le plus lointain et déjà déchiffrée : le poème héroïque d'Izdubar, avec sa relation du déluge dont je montrerai plus tard l'extraordinaire importance historique (§ 27). A coup sûr, l'étude ultérieure de cette bibliothèque nous procurera des renseignements non moins précieux sur l'histoire, la vie, la pensée, la race des Babyloniens; l'historien et le linguiste se trouvent ici devant des trésors encore inexplorés.

B. *La rue.*

Dans les montagnes, l'homme n'a pas besoin de la pierre pour faire un chemin artificiel ; il suffit de niveler la route lorsque le rocher forme obstacle. Mais dans la plaine, le sol boueux ou marécageux impose dès la phase la plus infime de la civilisation la nécessité de créer des communications artificielles. La voirie a vu le jour dans la plaine et non dans la montagne, ce n'est qu'après s'être formée dans la vallée qu'elle s'est transportée dans les hauteurs.

Le premier matériel s'offrant à l'homme pour la confection des chemins est le bois. Ce fut la première matière de sa maison, de son chemin. Dans les terrains marécageux, il alignait des troncs d'arbres ; là où le bois était plus rare, il faisait des fascines et des clayonnages. Telle fut la façon dont le Germain pendant des milliers d'années se fraya des chemins dans les forêts qui couvraient son pays, c'était sa célèbre chaussée de rondins (*knüppeldamm*). Il procéda de même pour les ponts sur les fleuves; ils étaient de bois. A Rome nous rencontrons encore ce pont de bois, *pons sublicius*, qui se conserva comme souvenir du passé jusqu'à l'époque la plus avancée (§ 49).

Faute de bois, le Babylonien employait la pierre pour faire les chemins et les ponts. Le pays marécageux qu'il habitait lui faisait une nécessité inéluctable de la construction de chaussées fermes, élevées, résistantes, praticables en toute saison, même en temps de pluie, et les « routes royales », comme on les appelait, remontent chez lui à la nuit des temps ([159]).

D'après ISIDORE ([160]), le mérite du premier emploi de

([159]) MOVERS, *Die Phönizier*, II, p. 278 ; III, p. 132.

([160]) ISID. Orig. XV, 16, 6 : *Primum autem Poeni dicuntur lapidibus vias stravisse, postea Romani eas per omnem pene orbem disposuerunt.*

la pierre pour la construction des routes revient aux Phéniciens. Il est facile de voir comment cette opinion a pu se former chez les anciens auteurs auxquels elle est empruntée. Par l'établissement des premiers chemins dans les contrées où ils se fixèrent d'abord, les Phéniciens avaient appris aux peuples orientaux un art particulier, qui put dès lors être considéré comme une invention phénicienne. Mais si l'on compare la constitution géologique des côtes pierreuses de la Phénicie avec celle de la Mésopotamie argileuse et humide, il ne saurait y avoir de doute sérieux sur la contrée où la nécessité de faire des routes imposée à l'homme par la nature était le plus urgente. Le Babylonien qui le premier avait utilisé la pierre pour d'autres constructions, a dû l'employer également pour les routes. Les plus anciens chemins du monde ont été faits à Babylone et en Mésopotamie. Ce n'est qu'après, et par l'intermédiaire des Phéniciens, que les peuples de l'occident reçurent des notions de voirie. Nul ne comprit toute leur importance avec autant d'intelligence que le peuple romain (161). A l'intérêt commercial, auquel la route devait son origine chez les Babyloniens, s'ajoutait pour les Romains l'intérêt militaire, le chemin stratégique (*via militaris*), et c'est à l'action combinée de ces deux facteurs qu'il faut attribuer leur supériorité sur les Babyloniens. Les ponts étaient également faits en pierre; celui sur l'Euphrate, qui reliait les deux parties de la ville, nous a été décrit par les anciens (162).

(161) La dernière place parmi les peuples aryens est occupée sous ce rapport par les Russes ; chez eux ce n'est que dans notre siècle que l'on a construit la première chaussée (1822, entre Petersbourg et Strelna) ; dans cette matière encore se renouvelle chez eux le même phénomène que nous avons rencontré (p. 132) dans leur maison de bois : le manque d'emploi de la pierre.

(162) V. p. 158 et Hirt, l. c., T. I, p. 137.

Les deux autres applications de la pierre chez les Babyloniens n'ont pas l'importance de celles que nous venons de voir, mais je dois cependant les mentionner parce qu'elles complètent le tableau de l'empire de cette matière chez ce peuple, et montrent l'immense place qu'elle occupait dans leur civilisation. Nous y retrouvons le parallèle entre le bois de l'Aryas et la pierre du Babylonien.

c. *La lapidation.*

Elle forme un mode d'exécution de la peine de mort particulier aux Sémites et que tout le monde connaît par l'ancien testament. Pour tuer un homme, le Sémite a recours à la pierre([163]), il le lapide. L'Aryas a recours au bois, il lie son ennemi à un poteau ou à un arbre et le frappe ou le fouette jusqu'à la mort au moyen de bâtons ou de fouets, ou bien il l'attache à une croix ([164]); le Sémite le lapide, et tous deux restent fidèles à la pierre et au bois pour l'exécution de la peine de mort.

Je crois pouvoir invoquer la lapidation pour expliquer un mode particulier de proscription usité, d'après le témoignage des juristes romains, chez les Arabes de leur temps. Ceux qui la décrétaient déposaient des pierres sur le fonds du proscrit pour indiquer que quiconque le cultiverait mourrait de mort violente([165]). Que signifiait ce dépot de pierres?

([163]) Non seulement le juif, mais le Carthaginois aussi, V. l'attestation d'HÉRODOTE, I, 167, où les Carthaginois lapident tous leurs prisonniers.

([164]) C'est ce qui arriva à Phraortès à Ecbatane après sa défaite par Darius.

([165]) L. 9 de extraord. crimin. (47-11)... *in provincia Arabia σκοπελισμόν crimen appellant, cujus rei admissum tale est : plerique inimicorum solent praedium inimici σκοπελίζειν, i. e. lapides ponere indicio futuros, quod si quis eum agrum coluisset, malo leto periturus esset insidiis eorum, qui scopulos posuissent ; quae res tantam timorem habet, ut nemo ad eum agrum accedere audeat, crudelitatem timens eorum, qui scopelismon fecierunt. Hanc rem Praesides exequi solent graviter usque ad poenam capitis, quia et ipsa res mortem comminatur.*

Personne que je sache, ne l'a dit jusqu'ici, et néanmoins la réponse est toute indiquée : les pierres sont la menace symbolique de la *lapidation*, de la peine capitale réservée à celui qui cultive le champ (*res mortem minatur*), et c'est pour cela qu'elles sont jetées sur celui-ci par tous ceux qui ont fulminé le ban (*plerique inimicorum*). La lapidation n'était pas l'œuvre d'un seul bourreau, mais de plusieurs, c'était une forme de la justice populaire sémitique. Si ensuite la menace se réalisait autrement, ce que l'on peut admettre pour certain, cela ne contrarie nullement sa signification *purement symbolique* telle que je l'admets ; chacun savait à quoi servaient les pierres dans les actes de la justice populaire, selon l'antique usage des Sémites.

D. *Le cercueil.*

De même que durant sa vie le Babylonien demeure dans une maison de pierre, et l'Aryas dans une maison de bois, le premier reçoit après sa mort, et lorsque son cadavre n'est point incinéré, ainsi qu'on le faisait sans doute pour les pauvres (auquel cas les cendres étaient mises dans une urne en terre), un cercueil de pierre fait en argile cuite([166]). Dans les mêmes circonstances, l'Aryas est enseveli dans un cercueil de bois fait au moyen d'un arbre creusé(*vrksha*)([167]). L'opposition de la pierre et du bois s'étend chez les Sémites et les Aryas au delà de la vie jusque dans le tombeau.

Je résume le résultat d'ensemble de toutes les explications de ce paragraphe et des deux précédents : *la brique est la pierre angulaire du monde babylonien.*

([166]) V. dans HOMMEL, l. c., p. 214, le dessin d'un cercueil de pierre avec le squelette qui y est renfermé et les vases d'argile destinés à contenir les aliments et boissons pour le mort ; p. 210, urne à cendres ; p. 215, sépulture en pierre cuite.

([167]) ZIMMER, *Altindisches Leben*, p. 407.

6. Cuisson de la première brique. — Parallèle entre la charrue et la pierre.

XXVI. Tout ce que j'ai dit dans les paragraphes précédents de l'importance de la pierre pour le monde babylonien fut la suite de son remplacement au moyen de la brique cuite. Je considère la cuisson de la première brique — jamais peut-être envisagée au point de vue de l'histoire — comme un des faits les plus féconds en conséquences que l'homme ait jamais accomplis sur la terre, comme une invention à laquelle on ne peut en comparer aucune autre, même celle de la charrue, sous le rapport de la portée civilisatrice et politique. Jusqu'ici la charrue a été mise au premier rang, et, sans aucun doute, son apparition fait époque dans l'histoire de l'humanité en datant la transition de la vie pastorale à l'agriculture, le plus grand progrès accompli en matière économique. D'un seul coup, elle a au moins décuplé le produit que *jusque là* l'homme avait arraché à la terre et cette augmentation n'a cessé de grandir avec le perfectionnement des instruments et le progrès de l'agriculture. Cela est si vrai que le champ qui autrefois était juste suffisant pour dix familles, peut aujourd'hui en nourrir des centaines. Par le surcroît d'alimentation qu'elle a arraché au sol, et le lien qu'elle a noué entre ce dernier et l'homme (p. 102, 112), la charrue a en même temps ménagé la transition de la vie nomade des temps primitifs à la vie sédentaire des peuples, ce début de toute histoire, car celle-ci ne commence qu'avec l'établissement à poste fixe.

Mais là aussi s'arrête le rôle de la charrue dans l'évolution sociale. Un écrivain agricole([168]) est allé jusqu'à

([168]) Richard Braungart, *Die Ackerbaugeräte in ihren praktischen Beziehungen wie nach ihrer urgeschichtlichen und ethnographischen Bedeutung*, T. I, p. 4, Heidelberg, 1881.

lui faire un mérite de ce que « ses produits dépassant « les besoins propres du laboureur, elle a délivré une « partie de la population du travail manuel, et lui a permis « de poursuivre les fins plus hautes de l'existence humaine « en se consacrant aux occupations intellectuelles plus « élevées, aux industries, à l'art, à la science qui se dévelop- « paient insensiblement ». Mais entre la simple *possibilité* de la civilisation et son commencement *réel* il y a encore un grand pas, et il est l'œuvre non du laboureur mais du citadin. Toute civilisation émane de la ville, et lui reste inhérente, car c'est dans elle seulement que se trouvent les conditions nécessaires à sa prospérité (p. 112 s.). Ville et civilisation sont si bien deux notions corrélatives que lorsqu'il s'agit des étapes du progrès, il suffit de nommer une seule cité, la capitale du pays, Babylone, Athènes, Rome, Paris, pour caractériser en général la culture de tout un peuple et par cela même son importance pour l'histoire de l'humanité. La ville dans le sens que nous lui donnons est à son tour en relation avec la pierre; celle-ci est pour elle ce que la charrue est pour l'agriculture. Son existence, et par cela même le commencement de la haute civilisation ne datent que du moment où le bâtiment a supplanté la construction en bois. Avec la pierre, débute dans l'histoire de l'humanité une nouvelle ère que nous pouvons appeler l'*âge de la pierre*, car elle a changé la face du monde comme rien n'a pu le faire avant ni après. La pierre marque le moment critique le plus important dans les annales humaines; la révolution qu'elle a produite laisse bien loin derrière elle celle que fit la charrue. J'en convaincrai le lecteur en établissant un parallèle entre celle-ci et la pierre.

Le premier terrain sur lequel elles doivent se mesurer est le *terrain économique*. A ce point de vue, la question se résume au rôle important de la charrue en matière d'alimentation. Mais celle-ci n'est pas la seule chose nécessaire à l'homme, toutes les autres reviennent au compte de la pierre,

et c'est dans la ville qu'il faut les chercher. L'agriculture étant mise dans un des plateaux de la balance, le commerce, le négoce, l'industrie dans l'autre — la pierre doit-elle craindre le parallèle avec la charrue? Comme deuxième point de comparaison se présente leur importance respective pour la *question d'établissement à poste fixe.* L'histoire nous apprend qu'à l'époque primitive l'installation permanente des peuples ne dépendait point de la charrue; — elle nous montre des peuples de pâtres qui pendant des milliers d'années sont restés établis dans les mêmes résidences, tel l'Aryas (p. 27 s. et 35); —elle nous prouve aussi que la charrue n'était pas une garantie de stabilité : les Germains encore à l'époque historique, quand ils avaient depuis longtemps appris à connaître la charrue, n'en ont pas moins accompli leurs migrations. Mais l'histoire ne mentionne pas un seul peuple qui ait abandonné ses villes; — la concrétion définitive des peuples n'a été produite que par la pierre; le lien par lequel celle-ci rivait l'homme au sol défiait toute tentative de rupture (p. 111).

Voilà tout ce que l'on peut dire de la charrue; à ce que nous allons ajouter, elle ne peut rien opposer.

Il y a d'abord la *communauté du travail.* Le travail que la charrue impose à l'homme peut être accompli par chacun, isolément; celui que la pierre rend nécessaire, ne le peut point; il faut plusieurs personnes pour exécuter la bâtisse même la plus simple. La charrue c'est le travail *isolé,* la pierre le travail *commun.* Non seulement en ce sens que plusieurs personnes sont occupées en même temps et dans un même endroit; — cela est également possible pour le travail isolé p. ex. celui des détenus dans les maisons de correction — mais en ce sens qu'elles le font pour poursuivre un but unique qui ne saurait être atteint d'une autre manière; et ceci est d'une haute importance([169]). L'unité du

([169]) Quelques linguistes modernes tels que NOIRÉ et MAX MULLER invoquent aussi la communauté du travail pour la question de la naissance de

but, dans toute œuvre commune, entraîne nécessairement la subordination de la volonté de l'individu à une direction supérieure (naturelle ou artificielle) qui a tracé le plan du tout et prend soin de l'exécution correcte. Ainsi la pierre joint à l'élément extérieur du travail qui lui est commun avec la charrue, un élément *moral* qui échappe à cette dernière.

Il y a trois éléments qui sont aussi nécessairement reliés à la pierre qu'ils sont étrangers à la charrue : communauté du travail — unité du but — subordination à une volonté supérieure. Nous avons ainsi trois des facteurs qui constituent l'essence de toute union politique, communauté ou État. Il n'en manque qu'un quatrième pour faire apparaître au complet le rôle de la pierre dans l'organisme politique, c'est la communauté du *but*. Dans une bâtisse privée, le but est absolument le même pour tous ceux qui y prennent part (*égalité, identité du but*) ; dans une bâtisse publique il faut davantage, il faut la *communauté* du but; le bâtiment doit profiter à la collectivité. Dans les bâtisses publiques l'idée de l'État entre dans le domaine de la réalité; les fortifications des villes, les temples, les locaux de réunion pour le peuple ou pour l'autorité appartiennent aux premiers actes de toute activité politique, aux premiers mouvements de vie de l'État. Dans les *res publicae* ainsi entendues, se montrait saisissable, évidente pour le Romain sa *res publica* dans le sens politique; elles indiquaient clairement à tous ce qu'avaient produit leurs efforts communs et ce qui leur appartenait à tous : la personnification matérialisée de l'idée de l'État. En somme, la pierre a dans l'histoire une importance *politique*, la charrue n'en a aucune; l'organisation politique ne lui doit rien.

---

la langue (théorie synergétique) ; d'après MAX MULLER les « véritables racines nourricières de la langue » expriment une action commune.

A la communauté du *travail*, la pierre joint encore celle de l'*habitation* et par cela même la possibilité de concentrer de grandes masses de peuple sur le plus petit espace, tandis qu'elle ne se concilie point avec la charrue. Sur la même superficie qui dans une grande ville suffit pour un million d'hommes, mille individus, à peine, trouvent leur subsistance à la campagne. Après tout ce que j'ai déjà dit sur ce point, je ne dois pas insister sur l'importance de cette communauté d'habitation non seulement au regard de l'histoire de la civilisation, mais aussi au point de vue politique.

A ce deuxième élément particulier à la pierre s'ajoute la *durabilité* de ses œuvres. Le travail de la charrue est de nature intermittente; tous les ans il doit être recommencé, il ne laisse aucune trace persistante. Mais le travail de la pierre reste; après des milliers d'années les bâtisses antiques parlent encore de la race qui les éleva. La pierre relie le présent au passé; elle ne met pas seulement sous ses yeux l'œuvre des ancètres, mais tous les souvenirs historiques qui s'y rattachent. De là la haîne, — sans cela complètement incompréhensible — de générations ultérieures contre la pierre morte : la destruction des bâtisses du passé, là où la mémoire des circonstances qu'elles rappelaient, déchaînait l'aveugle rage du peuple, comme p. ex. la Bastille à l'époque de la révolution française. Tout souvenir d'autrefois devait avec la pierre qui l'incarnait être à jamais effacé de la surface de la terre. Je me résume : la pierre a une importance *historique*, elle représente la *continuité de la conscience populaire*.

Aux trois éléments indiqués s'ajoute enfin la relation de la pierre avec la *loi de la division du travail*. Cette loi ne s'applique point à la charrue, le paysan le plus ordinaire est en état de labourer isolément. Pour la bâtisse, au contraire, la division du travail entre l'ouvrier et l'architecte s'impose inévitablement; si elle s'est réalisée quelque part

c'est ici qu'elle a dû l'être d'abord. Je m'en rapporte à ce que j'ai dit plus haut (p. 135) de la construction à Babylone. Mais la division du travail dans le bâtiment n'est pas restreinte aux opérations purement manuelles; elle règle également les rapports de la tête et du bras, de l'architecture et de la maçonnerie, et acquiert au point de vue de la civilisation une importance qu'elle n'a pas dans son application au simple travail des bras. A la pierre s'est rattaché à Babylone le premier essor vers l'art et la science (p. 149 s.). De la charrue n'est jamais sortie la moindre impulsion de ce genre; l'histoire n'a jamais occasion de la mentionner en cette matière; tout ce qu'elle peut dire se restreint à l'instrument même, à son invention, à son insensible perfectionnement. L'influence civilisatrice que la pierre a exercée à un si haut degré lui est toujours restée étrangère.

Je résume mon parallèle entre la pierre et la charrue. Au point de vue de son importance pour l'histoire du développement de l'humanité, la charrue ne peut de loin se mesurer avec la pierre; sa valeur est toute entière dans la question d'alimentation, tandis que la pierre était appelée à renouveler la face du monde.

Comme nous l'avons dit, la pierre commence son histoire dans une contrée que la nature en avait privée, et où l'homme fut obligé de la produire artificiellement. La forme sous laquelle elle débuta : la brique, fut, comme la charrue, une invention de l'homme. Après l'accomplissement d'œuvres grandioses, premier chant de son épopée, elle quitta le pays où elle avait vu le jour et partit pour entreprendre sa migration à travers le monde, que raconte le second chant. Tous les peuples civilisés de l'antiquité — cela n'a pas besoin d'être dit pour les Phéniciens et les Juifs, — doivent la bâtisse en pierres aux Babyloniens, même les Égyptiens. Dès l'époque la plus reculée, ils employaient également la brique du Babylonien (p. 123), mais plus tard, ils la remplacèrent par la pierre naturelle, ainsi que le firent

d'emblée tous les autres peuples, lorsqu'ils passèrent de la construction en bois à la construction en pierre. Chez tous, cette transition doit être attribuée à leur contact direct ou indirect avec les Babyloniens; direct pour les Aryas d'Asie, les Hindous et les Perses, indirect pour les Aryas d'Europe qui ont appris la construction en pierres des Phéniciens.

Pour que tout cela pût arriver, pour constituer l'histoire de la pierre à Babylone et partout ailleurs, il fallait que l'homme qui se fixa à l'époque primitive en Mésopotamie conçût l'idée de faire la brique. Il y était forcé, la nature ne lui laissait point de choix. Pour demeurer dans ce pays, où il ne trouvait ni bois ni pierre, il devait chercher à les remplacer. Le moyen se trouvait à ses pieds; il n'eut qu'à donner une forme à l'argile et à la sécher au soleil. Jusqu'à nos jours on agit de même dans les terrains marécageux le long de la mer du Nord. Le colon qui s'y établit, et auquel manquent également le bois et la pierre, bâtit sa première maison, si l'on peut appeler ainsi sa misérable hutte, de la tourbe extraite par lui-même et séchée au soleil, jusqu'à ce qu'il en soit arrivé à importer le bois et la pierre. Il fallut, en Mésopotamie, que le séchage de la brique fût remplacé par la cuisson, pour que l'on eût des matériaux de construction approchant de la pierre naturelle pour la dureté et la durabilité. Le pas décisif pour le développement du bâtiment en pierre était ainsi fait pour Babylone comme pour le reste du monde, et tous les autres devaient suivre, l'un se rattachant nécessairement à l'autre. En effet il faut appeler nécessaire non seulement ce que la nature impose à l'homme, mais aussi ce que lui impose sa propre intelligence, son but. La loi de finalité a pour l'homme la même force coercitive que la loi naturelle.

Que l'on examine à ce point de vue, et pour en juger, tout ce que j'ai dit plus haut (§ 23, 24) sur le bâtiment chez les Babyloniens. Je reprends brièvement, à cette fin,

les divers faits que j'ai mentionnés pour les étudier en ce qui concerne leur nécessité téléologique.

1. La division du travail de la construction entre l'ouvrier et l'architecte, inutile aussi longtemps qu'il ne s'agissait que d'élever des maisons *ordinaires*, s'imposait lorsque l'on construisit les temples et les fortifications de la ville.

2. La journée de travail avec toutes ses suites nécessaires : la subdivision des heures, la mesure du temps (horloge hydraulique) indispensable à cet effet et le jour de repos périodique. On peut ne pas admettre avec moi que le travail était fait par des corvéables; même s'il avait été exécuté par des travailleurs libres, les trois conditions que nous venons d'énumérer s'imposaient avec la même rigueur. Si les Babyloniens ont pris ici pour base le système duodécimal, c'est pour des considérations d'opportunité évidentes. Ce système offre plus de facilité pour la division que le système décimal, dans lequel le chiffre fondamental ne peut être divisé que par 2 et 5, tandis que douze se divise par 2, 3,4, 6.

3. Le système babylonien des mesures de longueur. Il est indispensable à celui qui veut mesurer, comme devait le faire l'architecte. Plus que partout ailleurs, ce système devait surgir dans le bâtiment avec une nécessité inéluctable.

4. Le côté technique de la bâtisse; l'art de mesurer, de calculer, de dessiner. L'architecte le moins instruit ne peut se passer de leur secours, il doit fixer d'avance la mesure du bâtiment, calculer le poids qu'auront à supporter les fondations et les murs, dessiner les contours de l'édifice.

5. Entre ce premier contact purement expérimental ou pratique avec les mathématiques et le maniement de leurs théories par les Chaldéens, il n'y avait qu'un pas. Sans l'impulsion et la nécessité créées par le bâtiment, ils n'auraient guère fait ce progrès, et seraient restés dans l'ignorance de la mesure scientifique du temps dont la connaissance s'imposait dès l'origine pour tous les détails de la bâtisse.

6. Les fortifications de la ville. Leur raison d'existence pour un peuple demeurant dans la plaine, exposé en tout temps à l'attaque des habitants de la montagne et du désert, ne demandait pas d'explication. Ce n'est que par rapport à leurs dimensions dépassant toute autre mesure que le point de vue de la nécessité absolue n'est pas exact. Si j'ai frappé juste plus haut, le temple à étages babylonien s'ajouterait à cette série. Pour lui également, il y avait une cause, non point extérieure, mais intérieure: celle du sentiment religieux.

5. Le remplacement du bâtiment en bois par le bâtiment en pierre chez tous les autres peuples civilisés. En présence de ce dernier, et sauf des circonstances spéciales, le premier ne pouvait se maintenir, pas plus que les arcs et les flèches en présence des armes à feu. Ce qui est imparfait cède inévitablement devant tout progrès, l'arme à feu chasse l'arc et les flèches, la pierre chasse le bois.

Toutes ces évolutions étaient en germe dans la cuisson de la première brique; pour en faire sortir le monde tout entier, il ne fallait plus qu'une gestation suffisante, et celle-ci n'a point fait défaut. Aucun peuple civilisé n'a pu, comme le babylonien, jouir, dans l'histoire, d'une période infiniment longue de développement sans trouble et que n'interrompirent ni les assauts et les menaces de l'extérieur, ni les guerres meurtrières, ni les séditions et les révolutions de l'intérieur. Cette période perdura plusieurs centaines de siècles, si nous y comprenons l'époque des prédécesseurs des Babyloniens: les Accadiens et les Summériens.

L'opinion qui admet que la race est chose innée, fait entrer en ligne de compte un deuxième facteur: l'esprit essentiellement pratique formant le trait le plus saillant du caractère babylonien et qui devrait, d'après cette opinion, être également attribué à la nature.

J'ai déjà donné (p. 89 ss.) mon avis. Dans ma conviction aucun peuple n'a été doué par la nature autrement que les

autres; tous sont sortis de ses mains parfaitement égaux, leur différenciation ultérieure est exclusivement l'œuvre du développement historique qui leur était imposé par les qualités du sol (dans le sens large expliqué plus haut). Nulle part l'influence régulatrice exercée par le milieu sur la civilisation du peuple ne se manifeste avec autant d'évidence qu'à Babylone. Mieux que partout ailleurs on peut montrer le lien de causalité existant entre l'habitat et les événements dont il fut le théâtre : l'histoire politique du peuple, ses progrès, ses institutions, sa race. Nous venons de faire cette démonstration pour tout ce qui concerne le bâtiment, il nous reste à l'appliquer aux eaux et à leurs dépendances. Il en était de même du caractère éminemment pratique du Babylonien ; celui-ci n'était pas le résultat de facultés natives, mais le précipité final d'une activité d'esprit continuée pendant des milliers d'années, impérieusement commandée par les circonstances dans lesquelles il se trouvait, et en ce sens imposée par la nature elle-même.

Je prends congé de la pierre pour me consacrer dans la suite au deuxième facteur du monde babylonien : l'eau.

7. L'eau a l'époque primitive.

a. *Le déluge.*

XXVII. La nature avait refusé au Babylonien la pierre et le bois, mais en revanche elle lui avait accordé d'autres biens d'une valeur inestimable, qu'elle avait refusés à l'Aryas, *de grands fleuves et la mer*. Leur possession fut pour lui une avance aussi efficace pour sa civilisation que leur absence fut pour l'Aryas une lourde entrave.

Il en avait lui-même pleine conscience. Ce qui l'atteste c'est son Dieu Nun, qui contient une personnification de l'idée que l'eau est la source de toute vie, soit au sens historique, que la terre est sortie de l'eau, et en même temps, que celle-ci

est la source de toute bénédiction, l'élément vivifiant de la création. NUN demeure au fond de la mer, dans la grande eau primitive (également appelée NUN), du sein de laquelle s'est un jour élevée la terre([170]). A l'origine, l'eau a couvert toute la terre, puis la terre et la mer se sont séparées; c'est la théorie cosmogonique de l'Ancien Testament. Comment l'homme en est-il arrivé à la concevoir? La paléontologie la justifie par les débris de faune maritime existant sur la terre, mais il est difficile d'admettre que dans la phase la plus infime des connaissances elle ait pu venir à l'homme par cette voie de déduction scientifique. Dans le bassin de l'Euphrate et du Tigre on trouvait une autre explication infiniment plus vraisemblable, basée sur la perception immédiate par les sens. Toute la vallée habitée par le Babylonien avait été à l'origine entièrement couverte par les eaux. Même à l'époque où les Summériens et les Accadiens en colonisèrent une partie, la séparation de la terre et des eaux se poursuivait encore, et le mouvement n'a jamais cessé, jusqu'à nos jours([171]).

C'est à ces phénomènes qui se passaient sous leurs yeux, que les premiers habitants du pays, les Accadiens et les Summériens ont emprunté leurs opinions sur la formation de la surface terrestre. Toute terre, pour eux, est née de la mer; cette idée faisait partie de leur religion, qui personnifiait dans le Dieu NUN l'eau primitive renfermant autrefois le monde entier. Les Juifs, en se séparant du peuple père babylonien, emportèrent cette cosmogonie, comme tant d'autres choses, sauf qu'à la place du Dieu NUN trônant

([170]) HOMMEL, l. c., p. 19, 197, 255.

([171]) HOMMEL, p. 181, 182: « le golfe persique s'étendait dans l'antiquité bien plus loin dans l'intérieur des terres, qu'à une époque plus avancée, et aujourd'hui même la masse des alluvions s'augmente lentement mais continuellement » (dans l'antiquité un mille anglais en 30 ans, aujourd'hui en 70 ans).

dans la profondeur des eaux, ils mirent le Seigneur Dieu qui plane sur les eaux. C'est d'eux sans doute que cette notion, avec d'autres, fut transmise aux Égyptiens, chez lesquels elle se rencontre également([172]). Chez ces deux peuples, la constitution du pays était infiniment moins apte qu'en Mésopotamie à la faire naître spontanément; ici, l'homme devait simplement ouvrir les yeux pour s'apercevoir que le sol qu'il habitait avait été autrefois le lit de la mer et n'était devenu sec que parce qu'elle s'était retirée.

Mais la mer n'a pas toujours reculé; un jour elle a déversé ses flots sur le pays, engloutissant momentanément et détruisant tout sur un vaste espace. C'était le déluge qui nous est déjà connu par l'Ancien Testament. D'après le récit mosaïque, l'événement s'est produit avant la construction de la tour de Babel, c.-à-d. à une époque où les Juifs n'avaient pas encore quitté Babylone; ils en ont ainsi emporté la mémoire. Mais la circonstance que le souvenir de la mer, qui joue dans cette histoire un rôle essentiel, s'était perdu chez eux, a fait que la catastrophe a pris dans leur idée un aspect assez différent de la réalité. Nous devons la connaissance de la vérité à une relation babylonienne récemment découverte. Elle est contenue dans le onzième chapitre de l'antique épopée nationale d'IZDUBAR ([173]), où le héros se fait raconter le déluge par l'homme pieux de la légende, CHASIS-ADRA, mis au rang des dieux, le Noé des Juifs. Ce récit ne con-

([172]) V. HOMMEL, p. 19, 20, qui admet également un transport des Babyloniens aux Égyptiens.

([173]) Traduction allemande de PAUL HAUPT dans son *Exkurs* sur SCHRADER, *Die Keilinschriften und das alte Testament*. Giessen, 1883, p. 55 s. Les citations qui suivent dans le texte indiquent les colonnes et les lignes du récit [Traduction française de F. VIGOUROUX. La bible et les découvertes modernes. Paris, 1882, T. I, p. 227. V. aussi les études de géologie biblique de R. DE GIRARD. Fribourg, 1893 et s. L'auteur annonce une étude critique des diverses traductions].

corde avec celui de l'Ancien Testament qu'en ce seul point que de toute la race coupable, qui d'après le décret de Dieu devait être détruite, un seul homme, grâce à sa piété, est sauvé avec sa famille. La divinité elle-même lui annonce d'avance l'événement, en lui prescrivant la manière dont il doit se sauver. Sur tous les autres détails, les deux relations sont divergentes, et on voit clairement, à mon avis, ce qui a causé l'écart. Tandis que le cataclysme s'est réellement produit, comme nous allons le montrer à l'instant, dans le voisinage de la mer, et ne pouvait se manifester ailleurs, l'Ancien Testament l'a présenté de telle sorte que, dans l'esprit des habitants de l'intérieur, le fait restait vraisemblable même en se passant chez eux; les traits caractéristiques de la version babylonienne qui se rapportent à la mer, s'y sont perdus.

Je réunis ici les différences entre les deux récits. Il y en a quatre.

La première, c'est que la relation de l'Ancien Testament omet toute indication de lieu, tandis que celle des Babyloniens désigne d'une manière très précise le théâtre de l'événement : la ville de SURIPPAK située sur les bords de l'Euphrate (I, 11), et déjà à cette époque d'une haute antiquité (I, 12). Il s'ensuit deux choses. D'abord que le déluge eut lieu à une époque où la civilisation était déjà très ancienne, ce qui au surplus résulte encore de ce que CHASIS-ADRA emporte avec lui de l'or et de l'argent (II, 25-26), circonstance sur laquelle je reviendrai au moment opportun (§ 29). Ensuite, il se passe dans un pays plat où la mer avait libre accès à sa sortie de son lit.

Le second point concerne les modalités du fait. D'après l'Ancien Testament « toutes les fontaines du grand abîme furent rompues et les bondes des cieux furent ouvertes ». La mer et les tremblements de terre ne jouent aucun rôle. D'après la version babylonienne « non seulement les cieux font pleuvoir la ruine (II, 31) les canaux débordent (II, 46)

mais encore « les tourbillons sont déchaînés (II, 45) et « les ANUNNAKI (les dieux des grandes eaux) vomissent des flots (II, 47) et font *trembler la terre* par leur puissance (II, 48), RAMMÂN élève jusqu'au ciel la montagne des *vagues* (II, 49) et toute lumière devient obscurité (II, 50).

Se basant sur ce récit, le géologue SUESS ([174]) a voulu voir la cause de l'inondation dans la coïncidence de tremblements de terre et de cyclones dans la région du golfe persique, et à mon avis il a touché parfaitement juste. A la suite de ces phénomènes, la mer s'est avancée sur le continent, ce qui s'induit incontestablement du fait que le navire a été poussé vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il s'arrêtât dans les montagnes (de l'Arménie), tandis que si d'après le récit de l'Ancien Testament, la masse des eaux fût venue d'en haut et d'en bas, il aurait nécessairement dû être poussé dans la mer([175]).

De cette manière s'expliquent aussi les « tourbillons », les « flots » et les « vagues s'élevant jusqu'aux cieux ». Ils nous représentent avec toute la netteté possible la mer fouettée par les cyclones et les tremblements de terre, ce que confirme encore « l'obscurité » qui peut être si profonde pendant un cyclone, que dans un cas cité par SUESS (p. 46) « de l'arrière il était impossible d'apercevoir l'avant du navire ».

Le troisième point concerne la durée de l'événement. La

([174]) *Das Antlitz der Erde.* Prague et Leipzig, 1883, Abt. I, Abschn. I. *Die Sündflut*, p. 25 s.

([175]) Lorsque DILLMANN, *Die Genesis*, Leipzig, 1886, p. 135, regarde l'indication de SUESS comme possible seulement, mais une inondation intérieure comme également possible, et même plus vraisemblable d'après le contenu des autres légendes diluviennes, il a complètement négligé cet argument décisif de SUESS. Où, si ce n'est dans la mer, se seraient écoulées les eaux après la fin du déluge ? Mais avec les eaux l'arche également aurait été poussée à la mer.

tradition babylonienne lui assigne six jours et sept nuits, l'Ancien Testament lui assigne quarante jours et autant de nuits. Dans l'un et dans l'autre, il ne peut y avoir aucun doute sur le caractère intentionnel de cette fixation de temps.

Pourquoi le récit babylonien ne parle-t-il que de six jours, pourquoi pas de sept, nombre des nuits, ce qui aurait été plus naturel? Parce que le Dieu qui a déchaîné les éléments se repose le septième jour, tout comme le Dieu Jehovah après la création ; c'est le sabbat, jour auquel les Dieux mêmes ne travaillent point. C'est l'idée du labeur hebdomadaire du Babylonien (p. 145 ss.) attribué aux Dieux ; la semaine a commencé le soir du sabbat et finit la nuit avant le sabbat suivant ; pendant ce temps le Dieu a dû travailler nuit et jour, à la différence de la faible humanité qui a besoin du repos de la nuit.

Le motif pour lequel l'Ancien Testament augmente dans de telles proportions le nombre des jours et des nuits est évident. Il fallait faire comprendre au peuple comment il avait pu se faire qu'il y eût tant d'eau que personne ne put se sauver même sur les plus hautes montagnes, et que celles-ci étaient même de quinze coudées sous les eaux (Genèse, 7-20). Il fallait pour cela un espace de temps bien plus long que les six jours et sept nuits du récit babylonien, qui contenaient déjà plus qu'il n'était nécessaire, car un seul jour aurait amplement suffi. L'augmentation du nombre doit être mise dans les deux cas au compte de la légende qui cherchait à rendre l'événement plausible pour le peuple. Dans l'un et l'autre cas le narrateur s'est grandement éloigné de la réalité; il n'y a point de cyclones ni de tremblements de terre qui durent six jours, point de pluies qui tombent pendant 40 jours comme dans le récit de l'Ancien Testament; la fable est manifeste dans les deux cas.

Le quatrième point où les deux récits s'écartent concerne la nature du véhicule au moyen duquel l'homme pieux se

sauva : d'après les Babyloniens c'est un vaisseau; l'Ancien Testament indique une construction en planches, la célèbre arche de Noé. L'arche nous dépeint l'habitant de l'intérieur des terres qui n'a pas la notion de ce qu'il faut pour qu'un véhicule puisse se maintenir sûrement sur l'eau, c.-à-d. la quille.

Je me résume : le récit de l'Ancien Testament contient l'adaptation d'un événement qui supposait la mer, à la conception de l'habitant du continent qui n'avait pas idée de la mer et de tout ce qui en dépend.

B. *Les ouvrages hydrauliques des Babyloniens.*

XXVIII. L'eau implique pour l'agriculteur deux tâches directement opposées : *amener* l'eau à son fonds lorsqu'elle y manque, et l'en *éloigner* lorsqu'elle menace de lui nuire[176]. La nature peut lui épargner ces deux soucis. Il évite le premier dans la zone tempérée ou froide où les chutes atmosphériques se répartissent sur toute l'année et où le soleil n'a pas assez de force pour évaporer rapidement l'eau; le ciel le remplace et lui épargne la nécessité de se procurer artificiellement cet élément indispensable. Il échappe au second lorsque les dispositions du terrain ne sont pas de nature à lui faire craindre des inondations. Il en est autrement quant au premier, dans la zone chaude où la pluie ne tombe que pendant une saison unique ou à de rares intervalles, et où l'ardent soleil l'absorbe rapidement. S'il n'a pris ses mesures pour l'adduction réglée de l'eau pendant la saison sèche, c'est un homme perdu, sa terre meurt de soif. L'établissement de conduites d'eau artificielles lui est enseignée par la nature même d'une manière si impé-

(176) Cette opposition de *aquam ducere* et *arcere* se traduit juridiquement en droit romain dans les servitudes *aquæ* DUCTUS, *aquæ* HAUSTUS et dans l'*actio aquæ pluviæ* ARCENDÆ.

rieuse qu'elle est une des premières précautions qui s'imposent à l'homme dans ces régions; même chez des peuples à la phase la plus infime de la civilisation, on trouve un régime des eaux qui peut étonner l'homme du Nord, et laisse bien loin derrière lui toutes leurs autres institutions ([177]). Il en est encore ainsi quant à la seconde tâche; partout où l'homme est obligé de se défendre contre les ravages des eaux, p. ex. contre les torrents déchaînés dans les montagnes, ou contre la mer et les fleuves momentanément sortis de leur lit, et répandus dans la plaine. Dans cette occurrence, les digues, les barrages, les régularisations de fleuves, les canaux de décharge destinés à maîtriser le flots ont aussi nécessaires que les conduites qui l'amènent.

En Mésopotamie les deux tâches existaient concuremment, toutes deux tellement urgentes et inévitables que la population ne pouvait absolument pas s'y soustraire. Au commencement de l'année et dans la saison des pluies, les fleuves débordaient et inondaient la vaste plaine; pendant tout le reste de l'année, l'eau manquait et la terre se desséchait. Telle était la situation que la nature avait faite à l'homme. Mais ici encore le Babylonien sut tourner en sa faveur sa disgrâce apparente; il assujettit les fleuves en les obligeant à rester dans leur lit et à lui fournir le contingent

([177]) Ainsi dans les parties de l'Asie centrale soumises par les Russes, ceux-ci rencontrèrent un régime des eaux existant depuis des milliers d'années, hautement développé et juridiquement réglé jusque dans les plus minces détails. Son importance ne tarda pas à se montrer sous la domination des vainqueurs. L'administration russe qui supplanta l'administration indigène n'avait pas l'intelligence de cette organisation et la suite de la négligence et de l'absence de lois qui en résulta fut que, selon l'attestation du naturaliste voyageur MIDDENDORF, dans un espace de deux ans, des districts entiers, dont plusieurs de quarante villages, se dépeuplèrent.

exigé par la saison sèche([178]). *Cela*, il l'obtint d'abord par les digues puissantes dont il les borda, ensuite en les régularisant, spécialement par l'établissement d'un lit artificiel sinueux à la place du lit droit; *ceci* par des dérivations dans de larges canaux, et des lacs artificiellement creusés d'une telle étendue que sur l'un d'eux la flotte d'Alexandre manqua de périr dans une tempête. Partout se trouvaient des écluses pour barrer ou pour laisser écouler les eaux selon les besoins, et de ces canaux des machines les élevaient jusqu'aux terres situées plus haut. Pour les travaux hydrauliques la brique ne pouvait servir; à sa place on employait la pierre naturelle que l'on faisait venir du dehors (§ 29) et qui ne trouvait point d'utilisation dans les travaux des champs. Les quais des fleuves et les piliers des ponts de Babylone étaient entièrement faits en pierres de taille équarries.

La Mésopotamie était ainsi complètement assurée par ses magistrales constructions hydrauliques contre le double danger qui la menaçait: l'inondation par ses deux fleuves en cas de hautes marées, et la disette d'eau dans la saison sèche. Elles excitaient l'admiration même chez les Égyptiens, leurs seuls rivaux sur ce point dans le monde antique([179]). Un réseau serré de canaux, les uns larges, immédiatement alimentés par le fleuve, les autres dépendant des premiers, s'étendait sur tout le pays, faisant profiter de leurs bienfaits jusqu'aux terres les plus éloignées.

([178]) Sur tout ce qui suit v. Hirt, *Geschichte der Baukunst bei den Alten*, I, p. 148-155.

([179]) On ignore si dans leur gigantesque lac Moeris, artificiellement creusé d'après Hérodote, les Égyptiens ont suivi l'exemple des Babyloniens, ou si ce sont ceux-ci qui ont imité les Égyptiens ; pour ma part, je n'hésite point en présence de la priorité prouvée en faveur des Babyloniens par rapport à l'agriculture, à me décider pour la première opinion en ce qui concerne les travaux hydrauliques.

Si à la saison des basses eaux les fleuves ne suffisaient plus à donner la quantité nécessaire, les gigantesques bassins des lacs artificiels y pourvoyaient. De cette manière la Mésopotamie était, même dans la saison de la plus forte sécheresse, assurée contre le danger du dessèchement; le système d'irrigations artificielles l'avait transformée en un parterre fleuri; plus tard, l'abandon de ce système la fit redevenir ce qu'elle était auparavant, un désert.

Avec l'agriculture rivalisait l'horticulture. Un jardin faisait l'orgueil et la joie du Babylonien; c'est de là qu'est venue l'idée du paradis de l'Ancien Testament. Les jardins suspendus de Nabuchodonosor étaient une véritable merveille, qui excitait l'étonnement du monde ancien[180]. Nous y rencontrons deux dispositions qui furent inventées à Babylone: l'élévation de l'eau au moyen de la vis hydraulique et les sources jaillissantes. Tout au-dessus de la pyramide se trouvait un gigantesque réservoir alimentant au moyen de tuyaux les parterres et les jets d'eaux établis sur les divers étages.

Les travaux hydrauliques des Babyloniens ne doivent donc pas craindre la comparaison avec leurs travaux agricoles, au point de vue de la grandeur de la conception; je leur donnerais même encore la préférence. Quelle audace dans les plans ne fallait-il pas p. ex. pour concevoir le projet de dériver momentanément un large et puissant fleuve tel que l'Euphrate, afin d'y jeter un pont de pierres, ou pour creuser de véritables mers. Pendant des milliers d'années le monde n'a plus revu de pareilles entreprises, ni chez les peuples anciens, ni chez les nouveaux; ce n'est que de nos jours que le canal de Suez fut une œuvre comparable. Nous cherchons en vain, sur le sol de l'Europe, même là où il aurait été à sa place, un système d'irrigations artificielles, exécuté

(180) Description dans Hirt *Geschichte der Baukunst der Alten* I, p. 142 s.

sur une grande échelle; le pouvoir public a laissé ce soin à l'individu. L'Aryas ne s'est jamais élevé jusqu'à la conception babylonienne, qui considère cette matière comme un service que le pouvoir public lui-même doit prendre en mains. L'Arabe le premier, en venant en Espagne, importa cette idée en Europe et l'y mit en pratique d'une manière parfaite, mais sans trouver d'imitateurs. En ce point il se montrait le digne descendant ou neveu de l'ancien Babylonien, avec lequel il partage le goût des constructions en briques ainsi que la prédilection pour les jardins et les fontaines jaillissantes. On peut dire que l'irrigation est le monoa gramme du Sémite, à l'aide duquel il a partout affirmé s- présence sur le sol où il a été fixé. Le Romain a également construit de gigantesques aqueducs, mais ils n'avaient pour but que d'amener à la population l'eau nécessaire et non d'arroser la terre; l'idée d'irrigations à créer par l'État n'est jamais venue, même aux Romains, elle forme un des caractères qui distinguent le Sémite de l'Aryas.

J'ai signalé plus haut (p. 101 ss., 134) l'importance du travail pour la formation de la race, et j'ai fait remarquer l'énorme différence entre la production du Sémite et celle de l'Aryas. Aux deux branches déjà mentionnées : l'agriculture et la bâtisse, l'hydraulique en ajoute une troisième qui laissait bien loin derrière elle la première et était au moins égale à la seconde. Après ce qui précède, il est inutile d'expliquer l'immense somme de labeur public qu'elle représente. Mais le côté quantitatif de ce travail n'est pas le seul aspect qui mérite d'être mis en relief; à mes yeux, il est une considération plus importante encore : la *communauté* de l'effort, son application à un but intéressant *le peuple tout entier*. La poursuite commune d'un seul et même objectif par la réunion des forces de tous forme le pas décisif qui fait passer un peuple de la phase primordiale inférieure de l'existence purement *naturelle*, à celle de l'existence *politique*, le premier mouvement de vie de l'État. Chaque nou-

veau fragment qu'il ajoute ainsi à l'œuvre est un progrès dans la voie du développement politique. Le point culminant promis à un peuple est en raison directe de l'énergie et de l'étendue de sa réalisation du travail commun. Celui-ci a pour l'État la même importance que le travail individuel pour la propriété; tous deux, État et propriété, en sont des résultantes; tous deux ont le travail et pour origine et pour base définitive. L'activité de l'État nous représente l'une, la production nationale des richesses l'autre, cette dernière est la base *sociale* par opposition à la base *politique*.

J'ai ainsi établi la mesure qui me permet d'évaluer le degré de développement politique d'un peuple, mesure que je vais maintenant appliquer aux Aryas et aux Babyloniens. Mais l'occasion qui m'y conduisit, le gigantesque travail commun contenu dans l'hydraulique des Babyloniens pourrait induire à croire que par travail commun j'entends exclusivement celui qui est manuel, extérieurement visible dans les produits réels de l'industrie. J'entends au contraire par là toute réunion des forces de la généralité pour poursuivre un seul et même intérêt commun. Telle est aussi la défense contre l'ennemi extérieur, et cet intérêt est le premier qui, dans l'histoire, a obligé les nations à unir leurs forces; l'instinct de la conservation prend chez les peuples comme chez les individus la première place, c'est lui et non la notion juridique qui contient le premier germe de la formation de l'État. Mais il ne suffit point d'une réunion passagère cessant avec l'occasion qui l'appela à la vie; il faut qu'elle prenne de la stabilité, c.-à-d. qu'elle conduise à une organisation militaire réglée. C'est dans l'armée que l'État a pris naissance, son organisation est la mesure du premier développement politique. Un pas plus avant dans la même voie conduit à l'établissement de places fortifiées pour repousser l'ennemi. Le deuxième intérêt qui s'impose aux peuples est le culte divin. D'abord exclusivement restreint à la maison et à la famille, sacrifice au foyer domestique et culte des

ancêtres sur les tombeaux, il devient dans le cours du temps un service national; on institue des prêtres, on élève des temples aux Dieux. Les prêtres et les temples ont en cette matière la même signification que l'armée et les villes fortifiées pour la défense nationale; ils forment le criterium de la poursuite publique du but religieux par la mise en œuvre des forces communes; le peuple doit entretenir les prêtres et bâtir les temples. Chez les Aryas dans leur patrie primitive il n'y a encore rien de tout cela; nous ne rencontrons chez eux ni organisation militaire ni villes fortifiées, ni prêtres ni temples; à leur origine il ne peut donc encore être question d'une organisation politique c.-à-d. d'une réunion permanente dans un seul et même but; ils forment un peuple et non un État. Quand une guerre les mettait dans la nécessité de s'unir, l'association cessait avec l'occasion qui l'avait fait naître. Les Aryas n'en sont arrivés à un système militaire que lorsque le peuple fils se sépara du peuple père; pendant la période de migration qui équivalait à un combat continuel, elle était irrésistiblement imposée. C'était le premier germe de la formation de l'État — c'est dans l'armée que l'État a pris naissance chez les Aryas.

Notre théorie moderne de l'État devrait sans doute lui dénier le droit à ce nom, car il lui manquait la condition déclarée essentielle : un domicile fixe, un *territoire*. Mais c'est là une abstraction empruntée à la forme revêtue par l'État dans les temps historiques, très exacte alors, mais qui ne peut prétendre à une valeur pour la période de la migration des peuples. Celle-ci nous montre la possibilité d'une forme complètement divergente, celle de l'État en migration. L'examen plus attentif des conditions faites au peuple Aryen pendant son exode (Livre IV) prouvera que nous avons affaire ici non à un simple *peuple*, mais à un *État* migrateur. Tous les peuples établis auxquels il se heurta dans sa marche, furent vaincus par lui ; lui-même s'est toujours maintenu. L'histoire n'aurait pu manifester d'une manière

plus énergique combien l'idée d'État est indépendante de l'élément territorial et combien, en même temps, elle lui est supérieure.

Je reviens maintenant aux Babyloniens, pour étudier où en était chez eux cette réunion des forces populaires en vue de la poursuite d'un seul et même but commun, dont je viens de faire la mesure du développement politique.

Examiné à ce point de vue, le régime politique des Babyloniens est extraordinairement développé; il a fallu des milliers d'années aux Aryas d'Europe pour arriver à la même hauteur. Le bâtiment nous présente deux prestations de tout premier rang, destinées l'une à la défense, l'autre à la religion: les fortifications de Babylone (p. 155 ss.) et les temples (p. 150 ss.); l'une et l'autre laissent bien loin derrière elles tout ce que d'autres peuples de l'antiquité, à l'exception des Égyptiens, pourraient leur opposer. A ces prestations se réunissent, au service des mêmes intérêts, deux organisations : l'armée([181]), et le culte, son établissement économique et ses prêtres publiquement institués.

La défense et le culte divin forment chez tous les peuples les premiers éléments originaires d'une communauté d'action c.-à-d. d'un commencement d'existence politique; ce qu'ils ont de distinctif pour le monde babylonien, c'est l'étonnante dépense de force nationale avec laquelle ils ont été réalisés. Mais l'intervention de l'activité publique ne resta pas limitée à ces deux buts, il y en avait deux autres auxquels elle a consacré toute sa sollicitude : l'agriculture et le commerce. Les Babyloniens prirent soin de la première par l'établissement du régime ci-dessus décrit de canalisation et de dérivation s'étendant sur tout le pays. Au commerce ils ouvrirent

([181]) Il ne peut être douteux à mon sens qu'il n'y ait eu à Babylone une organisation militaire, bien que je ne puisse en fournir des preuves positives,

des routes par eau et par terre : par eau, en régularisant les fleuves et en traçant un canal de jonction de l'Euphrate au Tigre; — par terre, en établissant des routes pavées (p. 165).

Telles sont les œuvres dont le pouvoir public à Babylone peut se glorifier, et qui fournissent un témoignage éloquent de l'idée qu'il avait conçue de sa mission. Combien cette notion des devoirs de l'État est supérieure à celle qui, dans un passé très rapproché de nous, se bornait à le charger de la confection des lois ! Qu'aurait à nous dire l'histoire du monde babylonien si le pouvoir public s'était laissé guider par ces vues ?

Le pays serait resté ce qu'il était à l'époque primitive et ce qu'il est redevenu depuis que le pouvoir public en a retiré la main, marécage et désert. S'il a été le pays le plus fécond du monde, il le doit uniquement à son système de canalisation et d'irrigation projeté dans les proportions les plus grandioses et exécuté avec le concours le plus complet des forces de toute la population. Mais pour cela il fallait un pouvoir qui fixât le plan, qui présidât à sa réalisation et assurât ses ordonnances par la contrainte ; or une autorité pareille, forçant un peuple tout entier à se mouvoir pour la poursuite de buts communs, c'est ce que nous appelons le pouvoir public. Chacun des grands travaux que le sol de la Mésopotamie nous révèle, en rend témoignage ; quel que soit l'âge auquel ils remontent, même à l'époque prébabylonienne des Accadiens et des Summériens, ils attestent la contemporanéité de l'État. C'est dans cette contrée que, pour la première fois dans l'histoire, il a vu la lumière du jour. Tout ce qui s'y est fait de grand a sa cause dernière dans son existence, que la nature, à son tour, avait imposée à l'homme comme nécessité. Nulle part la contrainte qu'elle a exercée sur une population, pour porter à l'extrême la tension réglée de ses forces appliquées à la poursuite d'un but commun, n'a été aussi inéluctable que dans le coin de terre où les Babyloniens

s'étaient établis. L'État était ici une question vitale, la condition d'être de l'humanité — on pourrait dire paradoxalement : il était au fond des eaux, il en est surgi, au même titre que la terre entière d'après la cosmogonie populaire. Pour l'Aryas, l'État est la conséquence de la migration ; pour le Sémite, il est le produit du sol. Chez tous deux il réalisa la protection de l'existence, tantôt contre l'ennemi, tantôt contre la nature ; principe essentiel de permanence, il se présente sous la forme qui restera en tout temps le criterium de son activité, c.-à-d. la réunion des forces (des ressources) de la généralité pour la poursuite d'un but reconnu par elle comme source de vitalité sociale. Les intérêts changent ; le mode de leur recherche et la mission incombant à l'État de les prendre en mains, restent éternellement les mêmes.

c. *Navigation fluviale et maritime des Babyloniens.*

XXIX. L'Aryas ne connaissait que des nacelles et des barques au moyen desquelles il passait les fleuves et qu'il obtenait en creusant des troncs d'arbres ; il n'a jamais construit un bateau, c.-à-d. un véhicule destiné au transport des marchandises et disposé en conséquence quant à sa grandeur et à sa forme (quille) ; lors même qu'on lui en eût fait don, il n'aurait pu l'employer. En effet le seul objet de son commerce qu'il aurait pu charger, son bétail, il pouvait le pousser devant lui avec infiniment moins de peine. Pour que l'idée pût venir à l'homme de se procurer un bateau afin d'échapper par l'utilisation de l'eau au frottement inhérent au transport par terre, il fallait deux conditions : une route fournie par des fleuves navigables ou la mer et l'éventualité d'un chargement. Or on ne fait cargaison que d'objets commerçables : produits de la nature ou de l'industrie, qui manquent ici et se trouvent là. Dans un pays où l'on peut trouver partout, en quantité suffisante et de même qualité, tout ce qu'il faut à la population, le bâtiment de transport

n'avait rien à faire. C'est quand il y a disette d'un côté, et surabondance de l'autre, qu'il y a lieu de compenser les besoins respectifs ; bref la possibilité du commerce est le facteur indispensable de la navigation.

Par rapport à la première de ces conditions la Mésopotamie avait été richement dotée par la nature. L'Euphrate et le Tigre n'étaient innavigables que dans leurs parties supérieures ; les bateaux devaient serpenter parmi les rochers ; en amont comme en aval les rapides et les chutes opposaient à la marche un insurmontable obstacle. Un radeau seul peut s'engager dans ces passes. Voici la description que fait MOLTKE de leur état actuel [182]. On relie des troncs d'arbres, et à ce radeau on donne pour base 40 à 50 peaux de mouton gonflées d'air et goudronnées. Il acquiert ainsi — pour me servir des paroles de MOLTKE qui a fait lui-même un pareil voyage, — une légèreté, une mobilité, une flexibilité telles qu'il se courbe comme un poisson et prend la forme de la vague sur laquelle il flotte. Les troncs d'arbres du radeau et le bétail qui le charge sont vendus au lieu de destination ; les marchandises acquises en retour et les peaux de moutons sont renvoyés par terre sur des mulets ou des chameaux achetés sur place. Cette organisation, sauf quelques changements, se trouve déjà décrite par HÉRODOTE (I, 194), et elle lui paraît être « la plus grande merveille » du pays, après la ville de Babylone. A coup sûr on doit la faire dater d'un passé bien lointain ; l'ingéniosité des Babyloniens aurait dû se démentir entièrement dans ce seul point, s'ils n'avaient eu recours à cet expédient commode pour se procurer dans les régions montagneuses le bois de charpente, le bois à brûler et les bêtes de boucherie qui leur manquaient, et auxquels d'après HÉRODOTE s'ajoutait encore le vin. Il

---

(182) MOLTKE, *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei.* Berlin, 1841, p. 241, 290.

ressort de la relation de cet auteur que le bétail pouvait être transporté de cette façon, et que les conducteurs du radeau prenaient avec eux des ânes sur lesquels, au retour, ils chargeaient les peaux et les marchandises échangées.

A partir du point où l'Euphrate et le Tigre quittaient les montagnes, ils étaient navigables; ce que la nature avait laissé à désirer fut suppléé par l'art au moyen de la régularisation du lit des fleuves et de grands canaux servant aussi à la navigation([183]). Il ne manquait que le bateau, et les habitants de cette contrée surent de bonne heure en confectionner, à une époque où tous les autres peuples du monde se servaient encore de radeaux, de troncs d'arbres creusés, de véhicules en clayonnage et misérablement garnis de peaux de bêtes pour empêcher l'entrée de l'eau. La haute antiquité du bateau, voire du navire de mer chez les Babyloniens se trouve mise hors de doute par des faits que je citerai plus loin; la construction navale remonte ici au quarantième siècle au moins. L'objection que l'on a tirée de l'absence des matériaux nécessaires, pour contester la navigation maritime des Babyloniens, est repoussée par l'indication que je viens de donner de leur source. Nous constatons ici un phénomène surprenant que nous avons déjà rencontré (p. 120). De même que la première maison de pierre a été bâtie là où la nature refusait cette matière, le premier bateau fut construit là où le bois faisait défaut. L'origine de l'art de bâtir comme de l'art des constructions navales se place là où manquaient les matériaux appropriés et non là où la nature les avait prodigués.

Je vois dans le bateau une des œuvres les plus admirables qui soient jamais sorties de la main de l'homme; c'est à croire

([183]) Parmi eux il importe de citer spécialement le canal de jonction entre l'Euphrate et le Tigre. L'obstacle résultant de la différence du niveau dans les deux fleuves fut écarté par des écluses.

que pendant des milliers d'années il a dû penser, essayer, améliorer jusqu'à ce qu'il en eût trouvé la construction correcte définitive. Comment a-t-il été amené à concevoir la quille? et tous les autres éléments du bateau qu'exigent la facilité de ses mouvements, sa forme oblongue, arrondie, l'effilement de la charpente aux deux extrémités (184) et en dessous, et les membrures qui en assurent la solidité? Tout cela ne se conçoit pas spontanément, comme le prouve l'arche de Noé, dépourvue de ces perfections et qui ne pouvait être imaginée que par un peuple n'ayant aucune idée des exigences nautiques. Le Babylonien n'a-t-il acquis ces connaissances que par fragments, au cours d'une longue expérience, ou ne possédait-il pas un prototype qu'il n'avait qu'à imiter?

J'ai démontré plus haut (p. 150) que dans sa tour à étages il reproduisait la montagne; dans son bateau, à mon avis, il a pris pour modèle le poisson. Celui-ci lui représentait le problème résolu, la facile flottaison assurée; il suffisait de copier le poisson pour que le bâteau nageât aussi bien que lui. Tous les traits cités plus haut comme caractéristiques du bateau se retrouvent dans le poisson. Que l'on se représente la membrure, la quille avec les côtes qui y sont encastrées, et on a sous les yeux le squelette du poisson, l'épine dorsale avec ses arêtes; que l'on ajoute la forme extérieure, la forme oblongue, arrondie, l'effilement aux deux bouts et en dessous, et le poisson est complet; il ne manque que les nageoires et à leur place viennent les rames mobiles. Avec la voile s'est s'ajoutée au bateau une partie qui ne trouve point son modèle dans le poisson; pour le reste la concordance est telle qu'il faut

(184) Les bateaux des anciens avaient des formes identiques aux deux bouts parce que le gouvernail n'était pas attaché, disposition permettant au bateau d'aller en avant et en arrière sans virer. Breusing, *Die Geschichte der Nautik bei den Alten*. Brême, 1886, p. 97.

à mon avis volontairement fermer les yeux pour rejeter l'opinion développée ici de l'imitation intentionnelle du poisson. L'homme a infiniment plus appris de l'animal que nous ne le soupçonnons aujourd'hui ; moi-même, outre l'exemple de la colombe que je donnerai plus loin, j'espère pouvoir en citer plusieurs autres dans le cours de cet ouvrage, et je suis convaincu que celui qui voudrait accorder son attention spéciale à ce thème : l'homme à l'école de l'animal, pourrait compter sur un riche butin. Le problème de la navigation aérienne ne sera peut être définitivement résolu que lorsqu'on aura complètement copié l'oiseau dans les airs, comme on a copié le poisson dans l'eau.

Pour le développement de la navigation en Mésopotamie, le voisinage du golfe persique était d'une valeur inappréciable. C'est à lui que la population dut la transition extraordinairement importante de la navigation fluviale à la navigation maritime.

La navigation maritime a commencé partout par le cabotage. Celui-ci partage avec elle l'avantage précieux que le marin y tient toujours en vue la terre où il peut se ravitailler d'eau et de nourriture, se réfugier en cas de nécessité. Elle l'assure en même temps contre le danger de se perdre, toujours à craindre sur la haute mer. Si éloignée qu'elle soit, la côte lui trace sûrement la route, aussi bien que les rives d'un fleuve ; il peut être certain que même de l'endroit le plus éloigné il retrouvera le chemin vers son point de départ. La navigation côtière est presque de la navigation fluviale, mais elle est aussi presque de la navigation maritime. Contre sa volonté, la tempête et les courants peuvent chasser le caboteur dans la haute mer, et même volontairement il se sentira porté à la gagner lorsque la côte lui présente des dangers qu'il n'a pas à y craindre. Placé dans l'alternative de voir son bateau se briser sur des récifs, s'échouer sur des bancs de sable ou de se confier au large,

il préfèrera ce dernier parti comme le moins dangereux; une fois qu'il a pris cette résolution, il se convainc bientôt que « la profondeur présente moins de dangers que les hauts fonds([185]) ». C'est ainsi qu'insensiblement le cabotage conduit à la navigation maritime, et « du timide caboteur naît un hardi marin([185a]) ». C'est ce qui est arrivé au Babylonien.

Les Babyloniens n'auraient pas été le peuple entreprenant qui ne reculait, sur terre, devant aucune difficulté si grande fût-elle, s'ils n'avaient couru le mince risque de passer des bouches de l'Euphrate et du Tigre, dans le golfe persique et de parcourir ses côtes; pour en douter il faudrait n'avoir aucune notion de ce peuple. Or, une fois embarqués, la connaissance de la haute mer ne pouvait, comme nous l'avons dit, leur rester étrangère. La transition du cabotage à la navigation maritime était inévitable.

Les anciens ne nomment comme navigateurs sur mer que les Phéniciens et non les Babyloniens; c'est grâce à la navigation maritime qu'ils connaissaient les premiers et ce fut de ceux-ci qu'ils l'apprirent eux-mêmes. De leur silence relativement à la navigation maritime des Babyloniens, on a conclu à son inexistence, et c'est à grand tort, comme j'espère le montrer plus loin. A Babylone, bien des choses inconnues ailleurs réclamaient trop l'attention des étrangers, et rien d'étonnant qu'ils aient omis de faire une mention spéciale de cet art dans lequel les Phéniciens tenaient incontestablement le premier rang dans le monde d'alors. Les chroniqueurs étrangers relèvent chez un peuple les traits qui à leurs yeux sont les plus saillants; un habitant de l'Asie orientale, qui voudrait décrire à ses compatriotes ses impressions de voyage en Europe, ne dirait probablement pas un mot de l'organisation de l'armée en Angleterre, mais

([185]) Breusing, l. c., p. 1.
([185a]) Breusing, l. c.

insisterait d'autant plus sur la navigation maritime, l'industrie, le commerce; en Prusse il citerait au contraire l'organisation militaire, et l'art en Italie, sans faire mention du reste; — dira-t-on que les matières passées sous silence manquent chez ces trois peuples?

J'espère pouvoir établir dans la suite, non seulement que les Babyloniens ont connu la navigation maritime, mais qu'elle remonte chez eux aux temps les plus reculés, au moins au milieu du quarantième siècle. Si à cette époque, comme je l'admets, mais ce dont chacun peut penser ce qu'il veut, les Phéniciens([186]) et les Juifs n'étaient pas encore séparés du peuple père, ils ont dû emporter le souvenir de la navigation maritime et du bateau de mer, en particulier la notion de l'emploi de la colombe et de l'observation des astres dans le but de s'orienter (v. plus loin). Chez les Juifs, habitant l'intérieur des terres, la possibilité d'utiliser ces connaissances se perdit, tandis qu'il était réservé aux Phéniciens, qui s'établirent sur l'une des côtes marines les plus favorisées du monde entier, de dépasser le peuple père sur ce point.

La plupart des auteurs modernes([187]) ayant eu l'occasion d'examiner de plus près le problème de la navigation maritime des Babyloniens, la passent entièrement sous silence, et ce n'est que lorsqu'ils s'occupent des Phéniciens qu'ils se rallient en passant à l'opinion que ceux-ci ont été les premiers marins du monde. Deux écrivains seulement, que je sache, se sont exprimés d'une manière positive sur la question. L'un est Edouard Meyer dans sa *Geschichte des Alterthums* (T. I, p. 225), lequel en s'appuyant sur des motifs tout-à-fait

([186]) Sidon, la plus ancienne ville phénicienne n'a été fondée que vers l'an 3000, donc à une époque où la navigation maritime était depuis longtemps en usage à Babylone.

([187]) Même Breusing, l. c., p. 2.

insuffisants([188]), affirme comme « complètement établi » que les Babyloniens n'ont jamais eu de navigation maritime. Le second est GÖTZ (*Verkehrswegen des Alterthums*, Stuttgart, 1888, p. 66) d'après lequel il y avait dans le golfe persique, dès le milieu du quatrième millénaire, une circulation de navires. Comme preuve, il invoque diverses inscriptions lapidaires mentionnant d'une manière expresse que les blocs de diorite sur lesquels elles sont gravées, provenaient des montagnes de Magan (= pays transmarin). Comme région la plus rapprochée, on ne peut avoir entendu par là que « la « côte du nord-ouest de l'Arabie, où se trouvent encore de « nos jours des groupes d'anciennes roches volcaniques ».

([188]) L'un est tiré de la prétendue indication expresse contenue dans une inscription (v. FRIEDRICH DELITSCH, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 76) mais elle ne dit pas autre chose si ce n'est qu'un roi *assyrien* avait fait construire à *Ninive* de grands bateaux et les avait équipés au moyen de matelots de Tyr et de Sidon. DELITSCH lui-même, p. 99, conteste seulement la possibilité pour les Babyloniens d'avoir pu arriver aux Indes sans l'aide de marins phéniciens. Mais le motif qu'il allègue comme preuve, à savoir que les Babyloniens n'étaient pas un peuple de marins et qu'ils avaient fait construire leurs bateaux de mer par des constructeurs phéniciens suppose établi ce qui précisément doit être prouvé. Pour la question de la navigation maritime des Babyloniens, cette inscription parlant d'un roi assyrien à *Ninive* est sans aucune force probante. Le second motif allégué par E. MEYER est le fait qu' « Alexandre envoya de Babylone des expéditions pour explorer la côte arabique, ce qui eût été complètement superflu si des navires marchands babyloniens y avaient fait le commerce ». Comme si de nos jours, il n'en était pas parfaitement de même, lorsque des gouvernements envoient des expéditions par terre ou par eau dans des régions depuis longtemps ouvertes au négoce. L'exemple d'Alexandre prouve précisément que la route marine de Babylone aux Indes était parfaitement connue à cette époque. Comment le Néarque aurait-il pu se lancer des bouches de l'Indus dans la mer s'il n'avait pas été certain d'atteindre le golfe persique et Babylone, vers laquelle il se dirigeait?

Je suis en mesure d'étayer cette assertion au moyen de différents arguments entièrement perdus de vue jusqu'ici. Je dois réserver pour une autre place (§ 30) le plus frappant. C'est le prêt maritime (*foenus nauticum*) des Babyloniens, qui met leur marine hors de toute contestation. Il y a deux autres arguments dont je crois pouvoir me servir, et il importe d'en établir soigneusement la force probante. Je les emprunte à la relation babylonienne du déluge et à la haute antiquité de l'astronomie à Babylone.

La relation babylonienne du déluge.

Voyons quel parti on peut en tirer pour la question de la navigation maritime des Babyloniens.

Chasis-adra prend sur son vaisseau un pilote spécial (189). Cela indique clairement que c'était un bâtiment de mer. Pour la navigation fluviale, il ne faut point de pilote, la route que doit suivre le bateau est indiquée par le fleuve lui-même et la manœuvre purement mécanique du gouvernail est si parfaitement simple qu'elle peut être confiée au premier matelot venu. Il en est tout autrement de la navigation maritime où la détermination de la route à suivre est l'affaire du capitaine. Or pour cela, il faut des aptitudes particulières qui ne se trouvent point chez celui qui ne sait que manœuvrer le gouvernail et ne possède point de connaissances nautiques. Il faut qu'il sache quelle direction le bateau doit prendre pour atteindre le but qui lui a été désigné ; s'agit-il seulement de cabotage, il devra savoir comment est faite la côte (promontoires, anses, écueils, bancs de sable, hauts fonds), quels endroits il doit éviter et où il peut aborder en cas de nécessité. Lorsqu'il se risque sur la haute

(189) La circonstance que son nom est indiqué (Buzurkurgal) me fait présumer que ce nom avait une signification particulière ; peut-être les assyriologues réussiront-ils à la découvrir un jour.

mer, il lui est indispensable de connaître la côte la plus rapprochée afin de pouvoir s'y refugier au besoin, la place et le cours des astres, afin de s'orienter au large. Bref la navigation maritime, et même la simple navigation côtière exige une *éducation marine;* c'est celle-ci, et non la manœuvre purement mécanique du gouvernail, qui fait le pilote. Sans guide sur mer, le bateau est perdu ; le pilote est absolument nécessaire.

Pour la navigation sur l'Euphrate, le Tigre et les canaux, il ne fallait point de conducteur spécial ; il n'y avait pas ici d'écueils ni de hauts fonds à éviter; la passe navigable était, ainsi que nous le savons, si magistralement organisée, qu'un batelier ordinaire pouvait gouverner le bateau. La circonstance que Chasis-adra prend avec lui un pilote particulier montre qu'à cette époque il y avait des hommes connaissant le pilotage et en faisant métier. D'après ce qui précède, cela équivaut à dire que l'on pratiquait déjà alors la navigation maritime. La même division que dans le bâtiment s'y était donc déjà opérée, différenciant l'artisan vulgaire (maçon, matelot), qui n'a besoin que de force physique, de l'expert, qui doit posséder des connaissances techniques. De même qu'à l'architecte était réservée la direction de la *bâtisse*, de même au pilote incombait la conduite du *bateau*.

Dans la relation mosaïque du déluge il n'est pas question de pilote. Les Juifs avaient perdu la notion de la mer et par suite aussi celle de la navigation maritime (p. 180 ss.); leur ignorance à cet égard se trouve attestée par l'omission dans leur récit du pilote de la version babylonienne autant que par la transformation du bateau de Chasis-adra en l'arche de Noé. L'absence du pilote dans le texte biblique doit ouvrir les yeux sur la signification de ce personnage dans la relation babylonienne.

Un deuxième témoignage que je crois pouvoir emprunter à ce document (d'accord sur ce point avec le récit mosaïque)

consiste dans le lancement de la colombe. D'après ces deux versions elle devait annoncer l'écoulement des eaux; elles ne s'écartent l'une de l'autre qu'en ce que Noé lance trois fois une colombe (et d'abord même un corbeau), tandis que CHASIS-ADRA envoya d'abord une colombe, puis une hirondelle et la troisième fois un corbeau. La critique jusqu'ici n'a pas accordé l'attention nécessaire à cette circonstance; c'est ce que je veux faire.

Qu'il ne fût pas besoin de ce moyen pour s'assurer du fait dont nous venons de parler, cela est évident. Par la même ouverture permettant de lancer une colombe, un œil humain pouvait regarder au dehors et voir si les environs étaient asséchés, la relation fait même mention expresse de la lucarne par laquelle CHASIS-ADRA regarde (III, 27). *Avant de lancer le pigeon*, il avait déjà découvert un « morceau de terre haut de douze mesures » (III, 31). Le moyen était donc non seulement tout à fait superflu, mais aussi absolument trompeur. Qu'y avait-il à conclure si l'oiseau ne revenait pas? Uniquement sans doute, qu'il avait découvert *quelque part* un point fixe sur lequel il pouvait se poser. Mais à quoi servait aux habitants du bateau de savoir que *quelque part*, p. ex. sur le sommet des plus hautes montagnes, les eaux s'étaient écoulées? Pour eux, il ne pouvait s'agir que de savoir si les *environs immédiats* étaient assez secs pour quitter le bateau, et à cet égard l'inspection personnelle seule pouvait les convaincre; ils auraient pu lancer cent oiseaux sans acquérir aucune certitude. La relation est même contradictoire en elle-même, car avant que CHASIS-ADRA envoyât la colombe, il avait déjà lui-même découvert la « terre ferme » et cependant on voit la colombe voler de côté et d'autre et revenir parce qu'elle ne trouvait point de lieu de repos (III, 38, 39), elle en avait un d'avance. Le lancement de la colombe doit donc avoir une autre signification.

La colombe était la boussole du Phénicien. Sur chaque

bateau qui prenait la mer se trouvaient des colombes qu'on lâchait pour s'orienter sur la côte ou les îles les plus rapprochées; la direction que prenait l'oiseau, après s'être élevé suffisamment pour embrasser un large horizon, donnait le renseignement désiré([190]).

Outre le pilote et la colombe, un troisième trait caractéristique, la grandeur extraordinaire du bateau de CHASIS-ADRA vient prouver que c'était un vaisseau de mer. D'après la relation (I, 42 à 44) il était assez spacieux, pour contenir outre CHASIS-ADRA, sa famille, ses serviteurs, ses servantes, ses parents, sa provision de grain et tout son avoir, « le bétail des champs » et « les bêtes sauvages des forêts ». Un peuple ne pratiquant que la navigation fluviale avec de petites embarcations n'aurait jamais pu concevoir un bateau aussi colossal; un peuple qui connaissait la navigation maritime, en avait tout au moins une mesure approximative dans le vaisseau de mer. Celui-ci *doit* nécessairement être grand, d'abord pour tenir le large, ensuite pour pouvoir porter assez de mar-

---

([190]) PLINE, Hist. nat., VI, 22. Le lâcher d'une colombe était un acte qui n'avait de sens que pour la navigation maritime; pour la navigation fluviale il aurait été dépourvu de portée et nous autorise ainsi à conclure avec pleine certitude à l'existence de la navigation maritime. Que les Babyloniens se soient déjà servis de ce moyen dans le but indiqué, il n'en existe point, il est vrai, d'attestation expresse, que je sache, mais la preuve fournie ci-dessus que le lâcher de la colombe (hirondelle, corbeau) de la part de CHASIS-ADRA était parfaitement inutile pour le résultat qu'il voulait prétendument atteindre, ne laisse place qu'à une hypothèse, c'est que le fait d'emporter et de lâcher des colombes était une coutume babylonienne, qui n'a donc pas été inventée, ainsi que l'admettaient les anciens, par les Phéniciens, mais qu'ils n'avaient eux-mêmes pu emprunter qu'au peuple père. Il est possible qu'outre la colombe, qui servait exclusivement à cet usage chez les Phéniciens, les Babyloniens usaient également de l'hirondelle et du corbeau, en tout cas le lâcher des oiseaux envoyés du bateau de CHASIS-ADRA ne permet pas d'autre explication que celle que j'ai admise.

chandises pour que son lointain voyage soit rémunérateur. Mais si déjà à cette époque l'on connaissait complètement le vaisseau de mer, comment CHASIS-ADRA pouvait-il craindre, en le construisant de la manière indiquée par le Dieu EA ([191]), d'encourir les railleries du peuple (I, 29 à 31)? Cela peut se rapporter à une circonstance qui certes était bien faite pour les justifier. CHASIS-ADRA devait en effet recouvrir son bateau d'un toit (I, 27) évidemment pour se préserver de la pluie, et une disposition pareille, qui ne se trouvait sur aucun autre bateau, parce qu'elle y était absolument inopportune, était assurément bien propre à exciter les moqueries.

Aux trois arguments ci-dessus, s'en ajouterait probablement un quatrième, absolument péremptoire à lui seul, si le texte ne présentait ici une lacune. Le Dieu EA en donnant ses instructions pour la *construction du bateau,* fait mention de la *mer* (I, 27); malheureusement, on n'a pu déchiffrer les mots qui établissent la relation du bateau avec elle. Je ne puis en imaginer d'autre que la *destination* maritime, sinon il n'aurait pu être question de la mer dans la *description du bateau.*

Je résume les résultats des recherches qui précèdent : la relation babylonienne du déluge met hors de doute qu'à l'époque où cet événement se produisit on pratiquait déjà la navigation maritime.

Cet événement s'est-il réellement passé comme on le rapporte? Que la tradition l'ait arrangé et orné à sa façon, cela saute aux yeux ; je renvoie à titre d'exemple à ce que j'ai dit sur les six jours et sept nuits (p. 183 ss.) et sur le lâcher de

([191]) Ce qui caractérise encore l'ignorance des Juifs, c'est la circonstance que Jehovah juge nécessaire de donner pour instruction expresse à Noé d'enduire l'arche de bitume. Cette recommandation manque dans la relation babylonienne parce qu'elle allait de soi pour un peuple au courant de la navigation.

la colombe. Mais la légende ne forge pas des contes bleus, elle renferme toujours un noyau historique et la critique a pour mission de le dégager. Elle l'a déjà fait par rapport au déluge même (p. 182), il ne reste que le sauvetage de CHASIS-ADRA. Est-il de pure invention ou n'a-t-il pas également pour base une réalité? Je n'en doute aucunement. Le sauvetage de CHASIS-ADRA est, dans ma conviction, basé sur ce fait qu'à l'époque où l'événement se produisit, des marins qui précisément se trouvaient à bord d'un vaisseau de mer, ont échappé au danger, tandis que tous les autres y ont succombé. La légende, ainsi qu'elle aime à le faire, a exprimé typiquement ce sauvetage dans celui d'une seule personne. — CHASIS ADRA *est la personnification du marin qui s'est sauvé du grand déluge*. Tout ce que le récit mentionne de lui se trouve dans le vaisseau. Il a à bord le pilote (II, 38) et les colombes (hirondelles, corbeaux) (III, 37 à 44); sa femme, ses enfants et ses domestiques (II, 28, 29) qui l'accompagnent dans ses longues pérégrinations, son or, son argent (II, 25, 26) pour acheter des marchandises; du grain, des fruits, du bétail vivant (II, 27, 29) pour se nourrir lui et les siens pendant le voyage. Tel est, à mes yeux, le contingent historique de la relation babylonienne, tout le reste est légendaire et il n'est pas difficile de comprendre comment cette partie s'est formée. Pour que, selon la volonté des Dieux, toute vie fût anéantie sur terre (I, 22), il fallait que même les plus hautes montagnes fussent couvertes, et à cet effet, que le déchaînement des éléments, les tremblements de terre, les cyclones, les cataractes du ciel durassent toute une semaine jusqu'à ce que l'aurore du sabbat y mît un terme. De la mer jusqu'à la montagne Nizir[192], où le vaisseau atterrit, la distance comportait au delà de 100 milles géographiques; la contenance de la superficie de plaine seule (Mésopotamie, les déserts

(192) A l'Est du Tigre, entre le 35 et le 36 degré de latitude environ F. DELITSCH, loc. cit., p. 105.

de la Syrie, etc.) que l'inondation devait couvrir ne serait pas évaluée trop haut à 15000 milles carrés; pour que le niveau atteignît les plus hautes montagnes, il eût fallu que cette étendue immense eût été de plusieurs milliers de pieds sous eau; une véritable impossibilité. L'invention et le motif qui la fit naître sautent aux yeux. Toute vie ayant été anéantie sur terre, la légende ne pouvait expliquer la naissance d'une vie nouvelle qu'en faisant ordonner à Chasis-adra par le Dieu Ea : « de mettre dans l'intérieur du bateau les semences de la vie de toutes les espèces » (I, 23). Pour que le bateau ne fût pas entraîné dans la mer par le courant des eaux en retraite, il devait avoir atterri sur le sommet d'une montagne. Pour que les êtres vivants qu'il renfermait, ne fussent pas noyés à l'intérieur sous les torrents d'eau qui se déversaient sans trève du ciel, le bateau devait être couvert d'un toit. Et enfin que le salut de Chasis-adra ne pût avoir sa cause dans la circonstance qu'il se trouvait accidentellement à bord, mais fût, au contraire, l'œuvre de l'inspiration divine, tout cela était également commandé au point de vue religieux. Le Dieu Ea, « le seigneur d'impénétrable sagesse » (I, 17), c.-à-d. celui qui prévoit les choses et qui connaît le remède au mal, lui avait envoyé un songe dans lequel il lui annonçait tout ce qui devait arriver (III, 22).

Quelle que soit la part que la légende ait inventée et quelles que puissent être les dimensions, sans doute exagérées (193), qu'elle a données au bateau sauveur, il reste à mon avis comme noyau historique certain, ce fait, qui seul importe pour le but que je poursuis : l'*existence de la navigation maritime* à l'époque où l'événement se produisit.

La relation ne donne point d'indications quant à l'époque,

(193) Les chiffres dans I, 25, 26 ne sont plus déchiffrables. Haupt, l. c. p. 68.

mais nous pouvons au moins y puiser assez de détails pour savoir qu'à ce moment on avait déjà derrière soi une longue civilisation. La ville de Suripak était déjà d'une haute antiquité, et lorsque l'on y fait emporter par CHASIS-ADRA son or et son argent, cela montre que dès cette date il y avait un commerce extérieur, car l'or et l'argent ne peuvent être arrivés que par cette voie dans un pays où il ne s'en trouvait point, et la pratique de la navigation maritime à cette époque, loin d'être singulière, se joint comme troisième trait aux deux précédents pour compléter le tableau de civilisation qu'ils nous présentent. Il est probable qu'alors déjà l'or et l'argent arrivaient en ce pays par voie maritime; pour l'époque postérieure il est hors de doute que la source était dans les Indes, et il n'est pas moins indubitable qu'à partir du milieu du quatrième millénaire on tirait par cette voie de l'étranger les blocs de pierres dioritiques (p. 201); — le commerçant babylonien aurait-il dédaigné l'or et l'argent? Quoi qu'il en soit, la haute antiquité de la navigation maritime chez les Babyloniens est mise hors de tout doute par les deux témoignages que nous venons de citer : celui des blocs de pierre du pays transmarin de Magan et celui du vaisseau de mer de CHASIS-ADRA.

HAUTE ANTIQUITÉ DE L'ASTRONOMIE A BABYLONE.

D'après les communications que les Chaldéens firent à Alexandre, leur recueil manuscrit d'observations célestes remontait jusqu'à l'année 1903 avant sa présence à Babylone, c.-à-d. comme Alexandre mourut en 323, à Babylone, au moins jusqu'à l'année 2226, d'après la chronologie babylonienne ([194]). Comment les Chaldéens en sont-ils arrivés à établir des observations célestes? La question, que je sache, n'a jamais été soulevée, même par les astronomes. On pense

([194]) MÖDLER, *Geschichte der Himmelskunde*. T. I, p. 23.

évidemment qu'ils ont été poussés par l'intérêt scientifique qui guide le savant moderne; une fois qu'ils avaient commencé, il est certain qu'ils ont dû poursuivre le même but. Mais autre chose est de savoir ce qui a inspiré leurs premiers travaux ; à cet égard, j'ai mon opinion particulière. Babylone n'était point le sol de la science *pure*, s'occupant exclusivement de la recherche de la vérité, sans souci de sa valeur pratique; les Babyloniens n'ont jamais abordé la philosophie, même ses principes élémentaires. A leurs yeux la seule science qui eût de la valeur, était celle qui pouvait être utile à l'existence, l'esprit pratique forme le trait fondamental de leur caractère. Les mathématiques chez eux durent leur origine, ainsi que nous l'avons démontré (p. 154), aux nécessités de la vie. Les Chaldéens les premiers en ont fait une science, après un long usage empirique dans le bâtiment. Je crois qu'il en fut exactement ainsi en astronomie ; de même que l'*architecte*, le *marin* fut le précurseur de leur science.

Représentons-nous la situation de ce dernier en pleine mer. La condition indispensable pour s'orienter était la connaissance des points cardinaux ; il devait savoir en tout temps où était le nord, le sud, l'est, l'ouest. Le jour, il était instruit à cet égard par le soleil, mais la nuit ? Les astres seuls pouvaient le renseigner, et pour se diriger d'après eux, il devait être familiarisé avec leur position et leur cours. Sans cette aide il était perdu, exposé à gouverner dans la direction diamétralement opposée à celle qu'il voulait suivre.

Et il a possédé cette connaissance. Lorsque le pieux Ulysse partit de la Béotie pour son voyage au long cours, Calypso lui indiqua comment il devait calculer sa route d'après les astres[195]. Ainsi faisaient déjà les Grecs à l'époque la

(195) HOMÈRE, Od., 5, 272 à 275.

plus reculée. Eux-mêmes l'avaient appris des Phéniciens(196) et d'après l'opinion des anciens(197) c'étaient ceux-ci qui avaient utilisé les premiers les étoiles pour leurs traversées. J'ai déjà expliqué ci-dessus comment ils devinrent marins (p. 198). De même que les Phéniciens ont emprunté au peuple père le bateau de mer et la colombe (p. 204), de même ils lui ont emprunté la connaissance des astres. S'il est vrai que le peuple père pratiquait déjà la navigation maritime vers le milieu du quatrième millénaire, tandis que le plus ancien établissement des Phéniciens à Sidon ne date que de l'an 3000, et que sans l'observation du ciel étoilé le marin s'égarait en pleine mer, la conclusion que déjà à cette époque on s'est servi de ce moyen d'orientation est irréfragable. La haute antiquité de l'astronomie des Chaldéens concorde avec cette opinion. Avant de songer à élever l'astronomie à l'état de science, une longue période expérimentale avait dû s'écouler ; l'étude du firmament par le marin dans son bateau, avait précédé les constatations poursuivies par les savants au sommet des temples à étages. Le navigateur a été le premier astronome au monde, et il l'est devenu parce qu'il était contraint par la nécessité. Ses observations furent la contribution primordiale et le rudiment élémentaire de l'astronomie scientifique ; ses questions adressées aux sages du pays, qui pouvaient se vanter d'un plus grand savoir que lui et surtout de la connaissance des mathématiques — aux Chaldéens, dans le langage des anciens — furent l'impulsion qui détermina ceux-ci à approfondir leurs études et à le guider de leur savoir plus exact. L'astronomie des Chaldéens est la fille de la nautique, de même que leur science mathématique est la fille de l'art de bâtir, — la somme des notions réunies par les Chaldéens s'utilisait sur la mer. Appelée à la vie par des motifs pratiques, la science

(196) STRABON, 16, 2, 24.
(197) PLINE, H. N., 7, 56.

à Babylone est restée utilitaire; — le Babylonien n'a rien fait dont il ne vît le but pratique.

Ce rapport entre l'astronomie et la nautique s'est maintenu jusqu'à ce jour, et il ne souffrira jamais de changement. La seule profession dans laquelle elle s'applique et où elle est absolument indispensable est celle du marin; cette connexion commandée par les circonstances mêmes a existé dès l'antiquité. Très significatif à cet égard est le fait que l'astronome grec Thalès a déjà écrit un traité de nautique(198). N'ai-je donc pas eu raison de faire remonter l'astronomie des Chaldéens aux intérêts pratiques du marin babylonien?

Mais si précieux que cela soit au surplus, ce n'était pas là ce que j'avais en vue. Pour mon but, il s'agissait seulement d'emprunter à la science chaldéenne un point de repère pour déterminer l'âge de la navigation maritime chez les Babyloniens. Je crois que de plus longues explications à ce sujet seraient inutiles. Si les annotations manuscrites des Chaldéens remontent jusqu'au delà de l'an 2200, leurs traditions doivent certainement se reporter à une époque bien plus reculée, et si ce peuple a été précédé dans l'observation du ciel par le navigateur, nous arrivons, même en adoptant les évaluations les plus modérées, à un âge où il ne pouvait encore être question d'une marine phénicienne, c.-à-d. dans le quatrième millénaire. L'opinion des anciens que les Phéniciens ont été les premiers navigateurs est donc erronée;

(198) BREUSING, l. c., p. 13. Était-ce comme il l'admet « le plus ancien qui ait jamais été écrit », c'est ce que je n'examinerai pas. Les Chaldéens n'auraient-ils point guidé les navigateurs babyloniens de la même manière que Thalès guida les Grecs? L'antiquité ne manquait pas non plus de « livres auxiliaires dans lesquels le navigateur pouvait puiser des conseils » (BREUSING, p. 6); cet auteur lui-même (p. 8 à 10) en a cité quelques exemples. En tout cas le navigateur babylonien n'aura pas laissé échapper les enseignements oraux des Chaldéens.

avant eux, les Babyloniens ont déjà parcouru la mer; ils connaissaient, comme nous l'avons démontré, tout ce qu'il fallait pour cela : le bateau de mer, le pilote, la colombe comme boussole, le ciel étoilé pour s'orienter. La seule question qui mérite encore examen est celle de savoir jusqu'où leur navigation s'est étendue ou plutôt, comme il est acquis qu'ils sont parvenus sur la côte occidentale du golfe persique jusqu'en Arabie (p. 201), s'ils sont arrivés le long de la côte orientale jusqu'aux Indes? Je n'hésite pas à répondre affirmativement de la manière la plus décidée et je crois pouvoir mettre la chose à l'abri de tout doute par les motifs que je vais invoquer [199]. Le cabotage sur la côte orientale du golfe persique a été favorisé par la nature d'une manière tout à fait extraordinaire ; il est un des plus commodes et des plus sûrs que l'on puisse imaginer. Même tout près du rivage la mer est profonde, partout dans les anses ou le long des îles se trouvent des ancrages, et le navigateur profite encore des courants périodiques qui d'octobre à mai conduisent son bateau vers le dehors, et de mai à octobre vers l'intérieur. Hors du golfe persique jusqu'à l'embouchure de l'Indus, la navigation côtière ne rencontre pas la moindre difficulté, ni le moindre danger. Et cette route les Babyloniens ne l'auraient point suivie? Pour apprécier tout le poids de la question, que l'on songe que d'autres peuples de l'antiquité, tels que les Arabes, les Égyptiens, les Phéniciens, auxquels la nature a rendu le trajet par mer vers les Indes aussi difficile qu'elle l'avait fait facile pour eux, ne s'en sont point effrayés. La Mer Rouge qu'ils devaient traverser est une des plus dangereuses du monde entier. Peu profonde en grande partie, elle a partout une grève sablonneuse ou une côte déserte, bordée de falaises, se prolongeant sous eau par une foule de récifs dangereux; il s'y trouve en outre

(199) Je me suis déjà expliqué (p. 200 note 188) sur les objections faites par E. Meyer et F. Delitsch.

d'innombrables bancs de corail; au débouché dans le golfe d'Aden et dans l'Océan Indien, le marin rencontre *le détroit de Bab-el-Mandeb*, surnommé la « porte du deuil », qui fut le tombeau de nombreux vaisseaux. Alors il débouche dans la haute mer et la route qui lui reste à parcourir vers l'embouchure de l'Indus, ou jusqu'aux Indes, est encore aussi longue que celle qu'il a déjà suivie, ensemble plus du double du chemin que le Babylonien avait à faire. D'une part route deux fois plus longue, navigation côtière la plus dangereuse et traversée considérable, d'autre part chemin raccourci de moitié, cabotage constant et sans aucun péril. Et l'on veut encore douter que les Babyloniens soient venus dans l'Inde, un peuple qui pratiquait déjà la navigation maritime alors qu'il n'était pas encore question des Phéniciens, et qui excellait par son ingéniosité et son esprit d'entreprise? Comment donc les autres peuples savaient-ils seulement que l'Inde existait? Se sont-ils lancés au hasard du golfe d'Aden, ou d'un point quelconque de la côte d'Arabie en pleine mer à la recherche d'un pays encore entièrement ignoré? Ils doivent leur connaissance des Indes aux Babyloniens, et pour se rendre indépendants d'eux, pour se procurer personnellement les avantages du commerce direct avec cette contrée, pays des produits commerciaux les plus précieux, introuvables ailleurs, où l'or était en abondance, ils ont fait l'entreprise hasardeuse de prendre la mer en partant de leurs rivages infiniment moins favorables.

L'examen impartial des faits nous conduit dònc à ce résultat qu'il est impossible d'admettre que les Babyloniens n'aient pas connu la route de mer vers les Indes.

Et ils l'ont connue. Cela est attesté par les quatre preuves suivantes, qui mettent à l'abri de tout doute un contact des Babyloniens avec les Indiens. Quant à l'objection tirée de la possibilité de ces relations par voie de terre, j'y répondrai lorsque le moment sera venu. L'époque à laquelle nous devons placer ces rapports n'est pas déterminée, mais comme

les produits des Indes se trouvent déjà mentionnés dans l'Ancien Testament, et que, d'après ce qui précède, les Babyloniens les connurent en tout cas plus tôt que les Juifs, qui ne pouvaient les tirer que des Arabes ou des Phéniciens, ce contact doit en toute hypothèse être placé bien avant l'époque de la communication ménagée par Alexandre entre Babylone et l'Inde.

Ces faits sont les suivants :

1. *L'adoption de la semaine babylonienne avec les noms des jours.* Comment les Indiens s'approprièrent-ils une institution aussi spécifiquement babylonienne? Elle ne leur était imposée par aucune nécessité pratique ou scientifique. Je m'explique la chose de la manière suivante. Même à l'étranger, le marin babylonien désignait les jours d'après son calendrier; avait-il à indiquer un terme à l'indigène, p. ex. pour la livraison des marchandises à bord, pour le départ du navire, il l'aura fait dans son langage. De cette manière, ceux qui étaient en rapports avec lui dans les ports, les marchands, les porteurs, etc. apprenaient à connaître les noms babyloniens des jours de la semaine, et de là, ces appellations ont pu pénétrer dans les autres couches du peuple et même dans les écrits, auxquels nous en devons la connaissance. Au moyen âge maintes expressions nautiques ont ainsi passé de la bouche des marins étrangers dans la langue du pays.

2. *La concordance* du sanscrit *mana* (lat.: *mina*, grec μνᾶ, mine d'or) avec le babylonien (originairement Accadien-Summérien) *mana*, nom de l'étalon d'or des Babyloniens [200]. Que l'Indien ait emprunté l'étalon d'or à Babylone, cela résulte à l'évidence du système duodécimal ou sexagésimal

---

(200) ZIMMER, *Altindisches Leben*, p. 50-51. Il y voit avec raison « des traces d'une antique relation de civilisation entre l'Inde et Babylone, la patrie du premier système rationnel de poids et mesures ».

qui en est la base, comme pour toutes les mesures babyloniennes([201]), tandis que l'Aryas avait originairement le système décimal, qui ne fut que plus tard en conflit avec le système duodécimal([202]). Grâce au rapport de l'argent avec le négoce, le soutènement que l'emprunt de cet étalon s'est fait par la voie du commerce ne pourra être l'objet d'aucune contestation.

3. *Concordance du style architectural indien avec le style babylonien.* Les plus anciens temples (Dagogs) des Indiens étaient à étages, complètement conformes à ceux des Babyloniens pour les six paliers inférieurs, et ne s'en écartant que dans les trois chapiteaux circulaires et la coupole qui les surmontent([203]). Même dans les édifices religieux nouveaux (pagodes) se retrouve au-dessus des portes d'entrée une pyramide à plusieurs étages([204]). Les constructions qui nous ont été conservées ne datent, il est vrai, que d'une époque assez rapprochée([205]). Mais comme Babylone était depuis longtemps en ruine lorsqu'elles furent érigées, cela

([201]) La mine se divisait en 60 schekel, celui-ci en 30 parties ; 60 mines font un talent.

([202]) JOHANNES SCHMIDT, *Die Urheimat der Indogermanen und das europäische Zahlensystem*, Travaux de l'académie des sciences de Berlin, 1890, Philos. hist. Klasse. Abt., II, p. 24 ss. Il termine (p. 54) ses recherches par cette affirmation : « Là où le système sexagésimal avait trouvé accès « (sur les Indiens v. p. 51), tout le reste de la civilisation ne peut être resté « devant la porte... on peut se demander dès aujourd'hui combien de « parties du patrimoine commun de la civilisation européenne sont dues à « Babylone ». C'est à la solution de cette question que j'ai consacré ce deuxième livre.

([203]) SCHNAASE. *Geschichte der bildenden Künste bei den Alten.* Berlin, 1843, T. I, p. 159 s. Il rend l'impression de la construction en ces termes : « la pyramide toute entière... n'est qu'une colline entourée de murailles régulières » — à Babylone la *montagne*, ici la *colline* !

([204]) SCHNAASE, p. 165.

([205]) SCHNAASE, p. 160.

exclut par le fait même l'idée d'une imitation des bâtisses *contemporaines* de cette cité, et nous sommes ainsi forcés d'admettre que l'emprunt du style babylonien a été fait au temps où les prototypes existaient encore. Les monuments indiens arrivés jusqu'à nous ont été précédés par d'autres, non conservés, copiés sur ces modèles anciens.

A la vérité il s'offre pour le passage du style babylonien chez les Indiens une autre voie que celle que nous venons d'admettre, à savoir la transmission indirecte par l'intermédiaire des Perses. Les grands édifices indiens trahissent une ressemblance étonnante avec ceux de Persepolis (206). Mais ceux-ci eux-mêmes ne contiennent qu'une imitation, ou plus exactement un développement du style de la Mésopotamie. Ils ont évidemment été élevés par des architectes babyloniens ou par des indigènes formés à leur école. Pourquoi ne pas admettre la même chose pour les édifices indiens? Pourquoi recourir à une tradition de seconde main, là où la copie directe de l'original, la tradition de première main ne rencontre pas la moindre objection? En réalité c'est même trop peu dire, la deuxième alternative n'a non seulement rien contre elle, mais possède en sa faveur la plus grande vraisemblance. Les deux faits que nous venons de signaler établissent une indéniable influence des Babyloniens sur les Indiens, tandis qu'une action exercée sur ces derniers par les Perses ne se rencontre nulle part, sauf en matière d'architecture, et encore cela reste-t-il à prouver. D'ailleurs, il importe aussi de considérer que la voie de mer ouvrait au Babylonien une route incomparablement plus facile, plus commode, plus sûre que la voie de terre au Perse. Ce qu'était celle-ci, nous le savons par les récits de la marche d'Alexandre revenant de l'Inde en Perse; il ne ramena que le quart

(206) R. Pietschmann dans son remaniement de Perrot et Chipiez, *Geschichte der kunst im Alterthum*, Leipzig, 1884, p. 799.

de son armée. Je touche ici à la question écartée tout à l'heure (p. 214 s.) de savoir si le contact des Babyloniens et des Indiens s'opéra par mer ou par terre. Elle a été réservée parce que nous sommes précisément ici en mesure d'y répondre avec toute la certitude désirable.

Au moyen d'un navire, voire d'une flotte, on pouvait avec fort peu de peine transporter dans l'Inde tout ce dont l'architecte babylonien avait besoin pour édifier les somptueux palais commandés par les princes de ce pays : de nombreux maçons expérimentés, les outils nécessaires, la maquette en argile cuite de l'édifice proposé au client, le bitume, etc. Que l'on compare les difficultés de la route de terre : sa longueur opposée à la voie maritime qui, d'après l'indication des anciens, permettait au navire de faire en 24 heures environ 1200 stades (120 milles marins, 30 milles géographiques)(207), tandis que le transport terrestre exigeait peut être dix fois autant de temps. Que l'on tienne compte, d'un côté des frais (bêtes de traits, porteurs, cadeaux, redevances pour libre passage), de l'autre du bon marché d'un voyage par eau ; que l'on envisage le danger des attaques de brigands, etc. — et que l'on se demande ensuite par laquelle des deux voies le Babylonien a dû gagner l'Inde. La réponse ne peut être douteuse.

J'en reviens à la question des édifices des Indiens. Je crois pouvoir résumer ainsi le résultat de mes recherches à cet égard : l'architecture indienne, ses origines et son style nous ramènent à Babylone et non à Persepolis. *Les Babyloniens sont devenus les maîtres communs des Perses et des Indiens*. Tous deux Aryas, ces peuples ne connaissaient jusque là que la bâtisse en bois (p. 36), tout comme leurs compagnons de tribu en Europe, avant qu'ils fussent mis en rapport avec les Phéniciens (p. 127 s.).

4. *Le déluge dans l'Inde*. Chez les Indiens, comme chez

(207) BREUSING, l. c., p. 11.

tant d'autres peuples de l'antiquité, nous rencontrons la légende du déluge. L'aspect qu'elle revêt ici, concorde d'une manière trop étonnante avec les traditions babyloniennes pour que l'on puisse écarter l'idée d'un emprunt. Sans aucun doute, des catastrophes semblables se sont reproduites, comme en Mésopotamie, sur beaucoup d'autres points de la terre. MANOU, le CHASIS-ADRA de la légende indienne, son sauvetage en bateau et même le détail de l'intervention du Dieu BRAMA le prévenant de l'événement qui va se produire, et lui ordonnant de construire un navire, n'obligent pas encore d'admettre la communauté d'origine des deux récits. Mais à cela s'ajoutent deux autres traits, qui complètent la concordance des légendes d'une manière telle que l'on comprendrait difficilement comment des peuples distincts auraient pu arriver séparément à cette similitude. Agissant comme le Dieu EA avec CHASIS-ADRA, BRAMA ordonne à MANOU de prendre dans son vaisseau des semences de toutes les espèces; le vaisseau de MANOU est également poussé vers l'intérieur des terres et s'arrête sur l'Himalaya. Se basant sur ce récit, BURNOUF s'est d'abord prononcé pour l'emprunt fait par la version indienne au thème babylonien, et son opinion paraît avoir été généralement admise en France, tandis qu'en Allemagne elle a été combattue([208]). Pour ma part, je m'y rallie avec une entière conviction. La preuve fournie ci-dessus de l'action exercée sur les Indiens par les Babyloniens contribuera peut-être à faciliter l'adoption de cette thèse.

Les faits énumérés plus haut ont mis ces relations hors de doute, et prouvé en même temps qu'elles ne se sont pas établies par la voie de terre. Un témoignage non moins probant résulte du lexique, dans les noms complètement con-

([208]) V. sur ce point DILLMANN, *Die Genesis*, 5ᵉ édit. Leipz. 1886, p. 137. ZIMMER seul, l. c., p. 101, s'est exprimé avec prudence en disant qu'il tient l'emprunt pour « probable ».

cordants chez les deux peuples pour quelques objets. Je les réunis ici ([209]) :

	Indogerm. primitif.	*Sémitique primitif.*
Le Taureau.	Staura.	Taura.
La Corne.	Karna.	Karnu.
Le Lion.	Laiwa, Ljawa.	Labiatu, Libatu.
L'Or.	Gharata.	Harudu.
La Vigne.	Waina.	Wainu.

La mention de certains animaux non indigènes chez les Sémites et qu'ils ne peuvent avoir tirés que de l'Inde, tels que le paon, le singe, l'éléphant indique des rapports commerciaux entre eux([210]). Il faut y ajouter le santal et la canelle employée comme encens([211]). Une influence exercée sur les Babyloniens par les Indiens en matière de civilisation était exclue par le degré inférieur que ces derniers occupaient même à l'époque d'Hérodote([212]).

Je résume le résultat des recherches qui précèdent dans ces deux propositions :

1. Les Babyloniens ont dès les temps les plus reculés, au moins au milieu du quatrième millénaire, pratiqué la navigation maritime.

2. A cette époque, ou plus tard, — c'est ce qui reste à

([209]) Je suis HOMMEL, *Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern*, Leipzig, 1879, et ne laisse de côté que les exemples problématiques. Les textes se trouvent p. 289, 290, 414, 415. D'après l'avis des auteurs compétents (V. V. HEHN, *Kulturpflanzen und Haustiere*, 4e édit., p. 286) le hébreu *tukkijim* : paon ne serait également que le sanscr. *cikki* ; HOMMEL, p 415, admet la même identité entre le sémitique primitif *tarpu* : argent, et *sirpara* qui ne s'est conservé que dans le letton (slave, germanique) et est ainsi probablement de l'indo-européen primitif.

([210]) HEHN, l. c.

([211]) Jérémie 6-20: Qu'ai-je besoin de l'encens qui vient *du royaume d'Arabie*, et des bonnes cannes aromatiques qui viennent de pays éloignés (l'Inde)?

([212]) LEFMANN. *Geschichte des Alten Indiens*. Berlin, 1890, p. 3.

établir — ils sont indubitablement allés en navigant le long des côtes jusqu'à l'Inde et ils y ont laissé de nombreuses traces de leur passage, de même qu'ils conservent chez eux des souvenirs de leurs excursions dans ce pays.

8. Commerce, transports terrestres et maritimes, droit commercial.

XXX. Le commerce des Babyloniens se trouve dans la plus étroite relation avec leur navigation; c'est à celle-ci en première ligne que leur négoce dut l'essor extraordinaire qu'il prit dès l'époque la plus reculée.

Commerce veut dire transmission des biens d'une main à l'autre, les relations commerciales considérées du dehors se présentent comme un déplacement de choses. Tout changement de place d'un objet exige une dépense de force en raison directe du poids, de l'éloignement des points extrêmes et de l'état des routes; cette dépense de force peut atteindre une telle somme que les frais absorbent le gain; alors le négoce est impossible.

Le problème du commerce dépend donc de la réalisation plus ou moins aisée d'un triomphe sur l'espace. La distance elle-même on ne peut la raccourcir, ni diminuer le poids du fardeau à déplacer; les deux éléments de la solution de l'équation sont la route et la force motrice, facteurs du transport des masses. Autour de l'accomplissement de ces deux tâches se meut une des plus importantes évolutions de l'histoire de l'humanité. Il a fallu des milliers d'années pour donner à la viabilité et aux moyens dynamiques la perfection atteinte dans l'antiquité et à l'époque moderne, jusqu'à ce que l'emploi de rails de fer posés sur la route et de la vapeur ait fait prendre au régime des transports une face toute nouvelle.

Ces progrès étaient déjà réalisés par les Babyloniens; les peuples venant après eux n'ont rien ajouté qui fût inconnu.

J'ai rapporté plus haut (p. 165 s.) ce qu'ils ont fait pour la construction de voies carrosables. C'est à eux que revient la gloire d'avoir établi les premières chaussées ; ils n'ont pas fait moins pour les voies navigables (régularisation du lit des fleuves et creusement de canaux).

Quant à l'utilisation de la force animale pour le transport par terre, le seul qui existât jusqu'à la découverte de la vapeur, ils occupent déjà le premier rang.

La forme la plus imparfaite et par cela même la plus primitive consistait dans le port du faix par l'homme ; dans l'intérieur de l'Afrique, il s'est conservé jusqu'à nos jours. A la place du *porteur* vint ensuite la bête de somme, puis la bête de trait, qui exigeait un dressage plus complet de l'animal et supposait l'invention du chariot. Dans les montagnes seulement et dans le désert, où la bête de trait avec le chariot n'étaient pas pratiques, se maintint la bête de somme (âne, mulet, chameau). Comme premier animal de trait on a partout employé le bœuf. Dans les relations locales, il s'est conservé jusqu'à ce jour; pour le commerce il n'a pu, à cause de sa lenteur, se maintenir à côté du cheval. Avec celui-ci se termine l'échelle de l'emploi de la force animale pour le transport des fardeaux. De tous les animaux domestiques, le cheval a été le plus difficile à assujétir. Dès sa patrie originaire l'Aryas peut l'avoir employé pour son chariot de guerre; comme attelage de son chariot fardier (*anas*) il se servait exclusivement du bœuf, d'où la désignation de celui-ci comme *anadvah* (qui tire le chariot fardier)([215]). Il en est de même pour les Germains à l'époque de la migration. Les Babyloniens ont-ils employé le cheval à tirer des fardeaux? je ne connais aucun témoignage à cet égard et je dois abandonner le problème aux assyrologues. Si l'assertion de STRA-

---

([215]) ZIMMER l. c., p. 226. L'autorité qu'il cite dit : les chevaux n'étaient jamais attelés à des chariots fardiers (p. 226 note).

BON que sur les murs de Babylone plusieurs quadriges pouvaient rouler de front, autorisait à conclure qu'il en a réellement été ainsi, la question serait à peu près décidée. Mais comme il n'est guère admissible que les Babyloniens fissent plusieurs lieues pour arriver de la ville intérieure sur les murs extérieurs et s'y promener pour leur plaisir — le Corso des Babyloniens, — comme les quadriges de guerre non plus n'avaient rien à faire à cette place, il ne reste qu'à conclure de ce texte que les chariots fardiers apportaient sur les murs, aux gardes et aux guerriers, les vivres et l'eau (214).

La perte de force résultant pour le transport par terre du double frottement des roues, autour de leur axe et sur le sol, disparaît dans la navigation. L'inappréciable avantage de celle-ci consiste en ce que le bateau ne doit vaincre qu'un moindre frottement. En revanche, il peut rencontrer un autre obstacle : la résistance du courant contraire. Sur une nappe unie et dans la marche en aval sur les fleuves, l'eau n'oppose qu'une faible résistance, dans les deux cas la force motrice profite donc exclusivement à la marche en avant. Ce n'est qu'en amont, et contre les vagues de la mer qu'une grande partie de cette force est absorbée par le courant. Mais la nature y pourvoit amplement par le vent, et il y a compensation entre la diminution de frottement dans la marche en aval et l'augmentation que provoque la marche en amont.

Si dans ce qui précède j'ai dit des choses que chacun peut trouver lui-même pour peu qu'il y pense, le lecteur l'attribuera à mon penchant, peut-être ennuyeux dans le cours de

(214) [Le manuscrit d'JHERING renvoie ici en note à l'expression assyrienne rendue par *currus longus* dans J. OPPERT et J. MÉNANT. Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée. Paris, 1877. Le contenu de cette note n'a pu, au surplus, être rétabli d'une manière certaine].

cet ouvrage, à scruter à fond tous les rapports que je constate et à en donner une représentation matérielle et tangible dès qu'ils sont de nature extérieure. C'est ainsi que dans le cas précédent j'ai estimé ne pas devoir me contenter d'exprimer cette vérité banale que le transport par eau est supérieur au transport par terre; j'ai cru qu'il fallait la représenter matériellement en comparant les deux modalités. J'en reviens au Babylonien. Nous savons par ce qui précède ce qu'il avait accompli dans son propre pays en fait de transport tant par terre que par eau; nous avons appris également comment, sur mer, la nature était venue à son secours par les courants périodiques qui se succédaient dans le golfe persique, poussant son navire d'octobre en mai vers le dehors, de mai en octobre vers l'intérieur, lui permettant de naviguer avec un petit équipage et de faire en un an le voyage, aller et retour, aux Indes. Avec la navigation maritime étaient nées pour lui deux formes du commerce : le *commerce extérieur* et le *commerce de gros*. Nous n'avons plus rien à ajouter quant au premier, le second au contraire réclame toute notre attention.

Le commerce maritime se fait nécessairement en gros ; on ne peut en dire autant du négoce par terre, sur axe ou sur bateaux fluviaux. Les opérations de gros n'ont pas une origine continentale mais bien maritime; elles s'imposaient ici d'une manière *inéluctable*. La navigation fluviale peut être pratiquée à l'aide de petits bâtiments, la navigation maritime réclame de grands navires. La dimension du vaisseau limite l'importance de la cargaison, la place disponible doit être entièrement utilisée, afin de couvrir les frais; plus le chargement est fort, plus le voyage est rémunérateur.

Mais ce n'est pas l'élément quantitatif de la cargaison qui fait le commerce de gros dans le sens que la langue attache à ce mot, et dans lequel je l'entends ici. Ce n'est point la masse des marchandises qu'ils déplacent qui distingue

le commerçant en gros du détaillant — sinon bien des marchands dans les grandes villes, qui ont un immense débit aux particuliers, devraient être rangés parmi ceux qui trafiquent en gros, et des importateurs qui achètent peu devraient être rangés parmi les petits négociants. Le caractère distinctif consiste dans le public auquel ils livrent leurs articles ; l'un vend à des marchands, l'autre à des consommateurs ; le premier a un *magasin*, le second une *boutique*.

Ce commerçant en gros dans le sens actuel, nous le rencontrons déjà à Babylone. Cela résulte d'après moi de ce que chez ce peuple il y avait des dénominations différentes pour ceux qui opéraient en gros et pour le détaillant[215]. Vu l'insignifiance démontrée de l'élément quantitatif, ces appellations ne pouvaient viser que la distinction que nous venons de faire. Le marchand en gros de Babylone était importateur et exportateur, c'est de lui que le petit commerçant achetait les marchandises qu'il détaillait aux consommateurs. Je crois pouvoir étayer cette affirmation d'un argument, dont la force probante doit être d'abord expliquée plus en détail.

Tout notre mouvement financier actuel repose sur l'idée de la force productive de l'argent. De même que le champ cultivé, le capital monnayé porte ses fruits, et les juristes romains ont eu raison d'appliquer, à propos d'argent, la notion de fruit: — le champ cultivé rapporte des *fructus naturales*, l'argent des *fructus civiles*. Ceux-ci sont les *intérêts* que la langue latine désigne exactement comme *usurae*, c.-à-d. comme l'équivalent de l'argent se trouvant en *usage* (*usus*) chez autrui (par suite de prêt ou de rétention). Les intérêts étaient si naturels qu'il peut paraître étonnant

(215) OPPERT et MÉNANT, l. c., p. 11, n° 28-29, traduisent: *mercator magnus* et *parvus*, par opposition avec le commerçant riche : *mercator potens*, *firmus*, *bonus*, p. 12, n° 32 à 34.

que je juge nécessaire de me demander au préalable comment ils sont venus au monde.

Leur point de départ historique se trouve certainement dans le prêt, et notamment dans la forme exclusive où nous le rencontrons encore aujourd'hui : le prêt d'argent. Un prêt peut aussi avoir pour objet des choses fongibles autres que l'argent, p. ex. des céréales, et ici encore nous rencontrons l'intérêt dans les sources du droit romain (fixation d'un taux maximum). Mais il est certain qu'il n'y trouve pas son origine et n'y fut introduit que par l'habitude du prêt d'argent. Même dans celui-ci sa première apparition demande à mon avis des explications complémentaires. L'occasion a été certainement la position nécessiteuse de celui qui, momentanément dépourvu d'espèces, s'adressait à un proche avec prière de lui faire une avance temporaire. Pour l'emprunteur, c'est une opération de *nécessité* ; pour le prêteur, c'est un acte de *complaisance ;* des deux parts on n'a en vue qu'une pure obligeance, qu'un service semblable à celui que l'on rend en prêtant d'autres choses ; pas plus que dans ce dernier cas, l'emprunteur ne concevra l'idée de promettre un avantage au prêteur, ni celui-ci d'en stipuler un. Le prêt de complaisance, ou comme on pourrait aussi l'appeler : le prêt de la *vie quotidienne*, est nécessairement gratuit. Tout autre est le prêt d'affaires. Ici les deux contractants se trouvent dans une autre situation ; ce n'est pas la bienveillance qui détermine l'intervention du prêteur, mais son profit personnel, il veut lui-même tirer un avantage de l'opération, et il l'obtient par les intérêts. Le prêt d'affaires est de sa nature *productif d'intérêts*, le prêt de complaisance est de sa nature *improductif d'intérêts.* Chez les Romains cette distinction se traduit sous la forme du *mutuum* et du *nexum.* L'obligation résultant du premier porte exclusivement sur la restitution du capital ; les intérêts se concilient si peu avec lui, qu'il fallait pour les stipuler un contrat spécial (stipulation) et qu'ils ne pouvaient être réclamés au moyen

de l'action du prêt (*condictio certae pecuniae*), mais seulement au moyen de l'action naissant de la stipulation (*actio ex stipulatu*). Le *mutuum* est donc par essence *gratuit*, il est sur la même ligne que le commodat (prêt de choses non fongibles, p. ex. d'un livre). L'antithèse se trouve dans le *nexum*, dans lequel un seul et même acte établit à la fois l'obligation de restituer le capital et celle de payer les intérêts, de façon qu'une action unique (*legis actio per manus injectionem*, action exécutive) suffit pour l'une et pour l'autre.

Je crois pouvoir conclure de ces considérations que les intérêts ont fait leur première apparition chez les Romains, non dans la vie quotidienne, mais à l'occasion des relations d'affaires. Mais longtemps avant que celles-ci ne s'établissent à Rome, elles avaient existé à Babylone; à une époque où Rome n'était pas même fondée, et où les prédécesseurs des Romains, faute de monnaie, condition des intérêts, la remplaçaient encore par du bétail (p. 32, 40), florissait déjà à Babylone un commerce animé et l'argent métallique était depuis longtemps connu. C'étaient là les deux conditions de l'apparition des intérêts. Ceux-ci sont une institution des Babyloniens, remontant chez eux, comme j'espère l'établir à l'instant, aux temps les plus reculés. Tous les autres peuples de l'antiquité leur empruntèrent cet usage; je n'ai pas besoin d'ajouter que ce fut par l'intermédiaire des Phéniciens([216]).

Guidé par la conviction que toutes les institutions sont nées là où elles étaient indispensables et non là où, peu urgentes, on pouvait à la rigueur s'en passer, j'en arrive à admettre que les intérêts à Babylone doivent leur origine

([216]) J'ai vainement cherché une attestation positive de ce fait; s'il en existait une, elle devrait se trouver dans SALMASIUS *de usuris*, mais il n'en a cité aucune.

aux besoins de capitaux qu'éprouvait le commerçant en gros. Celui-ci, d'après ce qui est dit ci-dessus, n'était autre que l'armateur d'un navire de mer. Affréter un vaisseau est déjà une opération qui exige de grands capitaux, sans compter la nécessité d'une provision d'or et d'argent pour parer aux éventualités dans le cas où le produit de la vente de la cargaison serait insuffisant pour le paiement des marchandises achetées. Il est possible que le patrimoine de quelques privilégiés ait été assez important pour faire tout cela, mais il faudrait ne pas connaître les Babyloniens pour ignorer que les individus dépourvus de pareilles ressources trouvaient le moyen de remédier à leur indigence. Ils s'adressaient à ceux qui possédaient, en leur assurant une part du gain. Leur rapport exprimé juridiquement était celui des sociétaires (*socii*) ou plus exactement celui existant entre le commanditaire et le commandité. Il saute aux yeux que cette forme avait de sérieux désavantages. Un contrôle du commandité par les commanditaires eût été dans ces circonstances entièrement impossible, il aurait pu les tromper de la manière la plus scandaleuse dans l'indication des prix de vente et d'achat.

Cette considération devait nécessairement conduire à fixer d'avance la part du gain en proportion du capital versé. Les prêteurs étaient ainsi à l'abri de tout aléa; que l'entreprise produisît beaucoup ou peu, ils recevaient la quotité qui leur avait été assurée. Nous obtenons ainsi les *intérêts*. Ils étaient considérés comme *part de gain dans une entreprise commerciale;* à la place de la participation à titre de *société* se mit celle sous forme de *prêt à intérêts* — le contrat de prêt avec la *fonction* du contrat de société. Je crois avoir ainsi donné à l'apparition des intérêts une explication à laquelle on ne pourra dénier un haut degré de vraisemblance intrinsèque. A la question : est-il probable que les intérêts ont apparu pour la première fois dans les relations commerciales plutôt que dans les relations ordinaires, on ne sera pas embarrassé

de répondre. La défaveur que les intérêts ont eue à combattre, même après un long usage, se manifeste dans la prohibition du droit mosaïque et canonique, sur laquelle je reviendrai plus tard. Leur première apparition n'était donc pas toute naturelle, comme notre civilisation moderne pourrait le faire croire ; elle demande explication et je n'en trouve pas d'autre que celle que je viens de donner. Les intérêts doivent leur origine aux relations commerciales, et comme celles-ci existaient à Babylone bien avant de se développer chez les autres peuples, c'est à cette ville qu'il faut remonter. J'ai cherché à découvrir à cet égard des indications positives dans les sources. Je ne pouvais évidemment concevoir l'espoir d'y trouver une attestation directe de la naissance des intérêts, mais mes recherches n'ont cependant pas été vaines, car j'ai réussi à découvrir des indications positives au moins du fait que les intérêts étaient dans un rapport spécial avec les relations commerciales et plus spécialement encore avec le trafic maritime. Je commence par laisser de côté le prêt à intérêts ordinaire du marchand, le seul dont il fût question ci-dessus, pour m'occuper d'une variété particulière de ce prêt : le *prêt maritime*(217). L'opinion dominant encore aujourd'hui, qui attribue aux Phéniciens tout ce qui se

(217) Dans l'intérêt de mes lecteurs non juristes j'ajoute quelques mots d'explication. Le prêt maritime se distingue du prêt ordinaire, du prêt terrestre comme on pourrait l'appeler, non pas en ce que c'est le navigateur qui le contracte pour obtenir à son point de départ ou de destination les fonds nécessaires à l'achat de marchandises, mais en ce que la responsabilité du capital et des intérêts est subordonnée à la condition du voyage heureux ; si le navire périt l'emprunteur ne répond de rien. Le prêt maritime contient donc un moyen terme entre la société et le prêt à intérêts ordinaire, avec celle-là il a de commun l'élément de l'acceptation du risque, avec celui-ci celui de la fixation des intérêts, qui naturellement ici sont évalués plus haut, puisqu'ils ont à donner au prêteur, outre l'équivalent pour l'abandon du capital, celui pour l'acceptation du risque (prime d'assurance, *pretium periculi* des Romains).

rattache à la marine dans l'antiquité, leur attribue également l'honneur d'avoir inventé le prêt maritime. Ce qui ne peut être douteux, c'est qu'ils le transmirent aux Grecs et aux Romains (*foenus nauticum, pecunia trajecticia*). Mais sur ce point encore les idées régnantes ne résistent point à l'examen — cet honneur revient aux Babyloniens.

Il y en a deux preuves que j'emprunte à un *vocabularium* qui nous a été conservé (218), dans lequel les mots touraniens de la colonne de gauche sont mis en regard des expressions juridiques et qui paraît avoir été ébauché comme lexique du droit. Parmi ces termes, il s'en trouve quatre dans la colonne de droite qui ne peuvent être rapportés qu'au prêt maritime (nº 7, 8, 9, 10).

Des deux derniers, le nº 9 se traduit: *foenus una cum mercatore periit*, et le nº 10 presque de même façon: *foenus una cum mercatore extinctum est*. Comment devons-nous l'entendre? Ce n'est évidemment pas un renseignement sur un *fait historique*, mais une appellation *technique* pour un événement *juridiquement* important. Les deux phrases proclament que: l'obligation née du prêt se perd avec le marchand. La circonstance que cette cessation de la responsabilité est restreinte au *marchand* montre qu'il s'agit ici d'une règle qui ne s'applique qu'à lui, d'un précepte du *droit commercial* de Babylone. Comment devons-nous concevoir la perte du marchand avec laquelle sa dette s'éteint? Ce n'est évidemment pas la mort, ni la banqueroute; pareil axiome serait absolument inconcevable chez un peuple commerçant, sans compter que la règle valable pour lui devait l'être d'autant plus pour le débiteur ordinaire. Il ne reste qu'une seule espèce de perte, qui lui soit exclusivement personnelle, c'est la perte en mer avec son navire. Le *mercator* nous représente le marchand

(218) Dans OPPERT et MÉNANT, l. c., p. 11 à 21. Les textes cités dans la suite se trouvent p. 19.

qui a contracté un prêt maritime; *foenus una cum mercatore periit* (*extinctum est*) veut donc dire : si dans un naufrage, il a trouvé son tombeau dans les flots, l'action contre ses héritiers est éteinte ; la formule était toute faite pour la sentence du juge babylonien.

Des deux phrases mentionnées d'abord, le nº 7 dit : *foenus sicut imposuit*, et le nº 8 : *foenus una cum frumento imposuit*. L'*imponere* du deuxième texte ne peut incontestablement concerner que le chargement du froment à bord, et également dans le premier, *imponere* ne peut être entendu que de la même façon ; appliquée à un prêt ordinaire l'expression ne peut se concevoir grammaticalement, ce prêt n'est pas *chargé*, ni *imposé*, mais *payé*. Mais le prêt maritime se charge en réalité, il est mis à bord, et la phrase : *foenus sicut imposuit* nous apprend que cet élément était juridiquement très important. Le juriste sait quel effet s'y rattachait : avec cet acte le risque passait au prêteur. Les deux phrases nous désignent donc le moment de la *perfection du prêt maritime*. Par le second, nous voyons que ce prêt n'est pas fourni seulement en argent, mais aussi en grains, et sans doute il s'étendait encore à d'autres produits. Mais comme on ne pouvait en évaluer les intérêts, ils devaient être taxés en argent ; juridiquement parlant, le prêt maritime, même lorsqu'il avait pour objet *des choses*, comptait toujours comme prêt d'argent, sauf que le chargement, fait par le prêteur ou par l'emprunteur, allait en mer aux risques du premier (219).

Dans le *vocabularium* bilingue, en regard de la formule : *foenus una cum mercatore periit* (*extinctum est*) de la colonne de droite, figure dans celle de gauche (touranien) la phrase :

---

(219) Il en était ainsi en droit romain lorsque le prêt consistait en argent, mais qu'il avait été convenu que les marchandises achetées au moyen de cet argent seraient aux risques du prêteur, L. 1 de naut. foen. (22-2): (*ut*) *merces ex ea pecunia comparatae... periculo creditoris navigent.*

foenus mercatoris instar. Quelle opposition peut-il y avoir là? La réponse nous est fournie par le *foenus quasi nauticum* des Romains. Pour l'intelligence de mes lecteurs non juristes, je fais remarquer qu'il faut entendre par là un prêt avancé pour une entreprise chanceuse, avec acceptation du risque par le prêteur, comme dans le prêt maritime; si elle réussit, l'emprunteur doit restituer la somme et de plus l'indemnité convenue correspondant au risque; si elle échoue il ne paie rien([229]). La phrase ci-dessus doit être entendue en ce sens, ainsi qu'il résulte des deux circonstances suivantes. D'abord, elle est citée comme opposition au prêt maritime de la colonne de droite, et ensuite dans les deux colonnes, le prêt ordinaire est désigné non comme *foenus mercatoris* ou *mercatoris instar*, mais comme *foenus* tout court (n. 18 à 21) et, pour marquer plus nettement encore l'opposition avec le prêt maritime, comme *foenus secundum* CONSUETUDINEM URBIS (n. 16-17) ou *foenus secundum* USURAM URBIS c.-à-d. le prêt *terrestre* opposé au prêt *maritime*. Par *urbs* il faut entendre non la ville mise en opposition avec le pays, mais avec la mer; *consuetudo urbis* désigne le droit qui régit le prêt ordinaire, dans lequel l'emprunteur supporte le risque, à la différence du *foenus mercatoris*, c.-à-d. du prêt maritime, dans lequel c'est le prêteur qui le supporte. *Usura urbis* désigne le taux d'intérêt du prêt ordinaire, tandis qu'il n'y en avait point pour le prêt maritime, les intérêts y étant toujours évalués d'après l'importance du risque encouru. Le motif pour lequel, dans la colonne touranienne, on a admis non le *foenus mercatoris* lui-même, mais seulement l'*instar mercatoris* est facile à découvrir. Les Touraniens ne vivaient

([229]) Tel est l'objet de la L. 5 ibid. où le juriste cite comme exemple: *si piscatori erogaturo in apparatum plurimum pecuniae dederim ut si cepisset, redderet*, à quoi il faut ajouter d'après ce qui précède dans le texte: *et insuper aliquid praeter pecuniam*. Le juriste désigne très exactement l'indemnité comme *pretium periculi* (prime d'assurance).

point au bord de la mer, ils ne pouvaient donc user du prêt maritime dans le sens propre, mais le *foenus quasi nauticum* était possible chez eux. Il ne faut pas même admettre pour cela qu'ils eussent des relations commerciales développées, on peut aussi le concevoir p. ex. dans la forme de la participation à l'armement d'une expédition de brigands avec assurance d'une part de butin. *Foenus mercatoris* et *instar mercatoris* se distinguent donc en fait; en droit, ils sont absolument égaux, chez tous deux, il s'agit d'une entreprise dans laquelle le capital avancé à l'entrepreneur (*mercator*) est aux risques du prêteur et produit des intérêts proportionnés au risque.

Si j'ai rendu exactement le sens des expressions juridiques du *vocabularium* tourano-babylonien, ce qui à mon sens ne peut être l'objet d'un doute, nous avons acquis le résultat précieux que le *foenus nauticum* était déjà connu des Babyloniens. Il est précieux à mes yeux non seulement comme simple fait, comme contribution à l'histoire du *foenus nauticum* dans l'antiquité, et du droit en général, mais encore à raison des conclusions que l'on doit en tirer au point de vue du développement de la civilisation.

Le *foenus nauticum* suppose nécessairement la navigation maritime. Nous possédons donc dans celui des Babyloniens un témoignage irréfragable de leur marine et c'est ce que j'ai annoncé plus haut (p. 201).

Le *foenus nauticum* existe également chez les Phéniciens. Rappelons-nous que la navigation maritime remonte chez les Babyloniens jusqu'au quatrième millénaire, à une époque où Sidon n'était pas encore fondée, et il en résulte pour le *foenus nauticum* la même conclusion que pour l'emploi de la colombe et l'observation du ciel étoilé pour l'orientation du marin (p. 204 et 210), à savoir que c'est une institution babylonienne, emportée par les Phéniciens lors de leur séparation du peuple père et qu'ils ont gardée. J'entends dire : quoi? le *foenus nauticum* dès le quatrième millénaire?

Eh bien, que l'on examine, et que l'on tâche de renverser la preuve donnée ci-dessus de l'influence irrésistible qui a présidé à la naissance du prêt maritime. Si celui-ci était irréfragablement lié au commerce d'outre mer, la forme spéciale du *foenus nauticum* était en quelque sorte imposée. Quoique très nettement distinct, en droit, du prêt ordinaire, en pratique, il se confondait presque absolument avec lui, dans son application au commerce maritime. Lorsque l'emprunteur faisait naufrage, le résultat était régulièrement, *en fait*, exactement le même que dans le prêt ordinaire: le prêteur était frustré — : *foenus una cum mercatore periit*.

Le *foenus nauticum* ne se distinguait que par la forme légale qu'il donnait à cette situation de fait, et pour cela il fallait si peu une conception juridique spéciale que je crois qu'historiquement le prêt maritime a précédé pour la navigation le prêt ordinaire. Si j'ai frappé juste en invoquant pour la première apparition du prêt à Babylone la participation au négoce transmarin, il était tout indiqué d'associer le prêteur au risque de l'entreprise. En présence du point de départ historique admis, sa libération dans le prêt ordinaire ne peut être considérée que comme un dernier pas ; une fois la participation au gain fixée sous la forme des intérêts, le prêt se détachait complètement de son point de départ. Le prêt maritime conserve l'un des deux caractères qu'il avait en commun avec la société, le prêt ordinaire n'en garde plus aucun.

En prouvant, comme je viens de le faire, que les Babyloniens connaissaient le prêt maritime, j'ai mis hors de doute le fait réservé tout à l'heure (p. 226) ; j'ai établi que dès les temps les plus reculés ce contrat servait aux relations d'outre mer. J'avais allégué ce rapport pour le prêt ordinaire et je cite ici deux preuves qui me paraissent justifier mon assertion. Dans le *vocabularium* juridique bilingue, nous trouvons un *foenus anni* (n° 14) et un *foenus mensis* (n° 15). Tous deux

étant mis en opposition comme *expressions techniques*, nous ne pouvons y voir que les *formes typiques* dans lesquelles se résumait tout le régime du prêt. On ne peut les expliquer par une simple différence *de fait* quant au terme, sinon on aurait dû prévoir d'autres délais : deux, trois mois, 1/2, 3/4 d'année. La signification juridique du *foenus mensis* est claire, les Babyloniens calculaient les intérêts par mois (régulièrement 1 schekel = 1/60 de mine). Les Romains ont sur ce point suivi leur exemple ; il est évident que ce même calcul doit avoir été appliqué lorsque le prêt était fait pour plus d'un mois, p. ex. une année entière. En sens inverse, nous qui comptons les intérêts à l'année, nous prenons celle-ci pour base des délais plus courts. Le prêt annuel des Babyloniens doit donc avoir été une forme typique visant des *rapports particuliers*. Il ne faut pas chercher longtemps pour les trouver; c'était le prêt du marin. Celui-ci s'embarquait au commencement d'octobre, lorsque les courants s'éloignaient de la côte, et il revenait de mai à fin septembre lorsqu'ils revenaient vers la terre. La durée de son voyage comportait ainsi régulièrement une année; elle était certaine pour celui qui allait aux Indes et devait utiliser le plus de temps possible. Cela imposait à son prêt un délai d'un an. Ce n'était qu'au retour qu'il était en mesure de payer capital et intérêts, auparavant cela lui eût été absolument impossible. La seule forme qui pût lui convenir était le *foenus anni*. Il en était tout autrement du débiteur qui restait au pays; celui-ci pouvait payer ses intérêts tous les mois, et il devait le faire quel que fût le terme du contrat[221]. Un *foenus mensis* ne se transformait pas en *foenus anni* par la fixation d'un délai d'un an, pas plus que le *foenus anni* du marin ne se transformait en un *foenus mensis*

(221) C'est à cela qu'il faut rapporter la formule : *foenus secundum* USURAM URBIS du vocabulaire ; nous n'avons aucune connaissance de la fixation d'un maximum légal du taux chez les Babyloniens, et nous savons que le taux régulier de 20 °/₀ pouvait être dépassé (V. plus loin).

lorsque le mois avait été pris pour base dans la convention relative aux intérêts.

Une deuxième trace de la relation — et j'ajoute ici de la relation *originaire* — du prêt avec le commerce maritime, je crois l'avoir découverte dans le taux extraordinairement élevé des intérêts à Babylone. Il comportait communément 20 °/₀ et s'élevait même à 25 °/₀ (222). Je ne puis m'expliquer une pareille quotité pour les relations civiles ordinaires, que si en dehors de celles-ci, s'ouvrait aux capitalistes la possibilité d'employer l'argent d'une manière très fructueuse. Cette occasion, ils la trouvaient dans l'exportation et l'importation du commerçant en gros (*mercator magnus*) de manière que le taux pris pour base dans le prêt ordinaire était comparativement très modéré. Dans les prêts maritime et ordinaire (terrestre) sur mer, où l'emprunteur, en relations avec des peuples incultes, ignorants de la valeur d'échange de leurs produits naturels, gagnait peut être le double et encore plus, du capital emporté, les intérêts devaient être infiniment plus élevés. Le négociant pouvait les payer, ils lui revenaient avec usure. Dans le commerce intérieur et aussi dans celui qui se faisait par terre avec des peuplades voisines, de pareils gains n'auraient pas été possibles. L'élévation de l'intérêt à Babylone n'est explicable que par le rendement extraordinaire des opérations maritimes extérieures; elle nous montre clairement les circonstances qui ont donné naissance à la rente des capitaux, son introduction dans la pratique quotidienne et les conséquences pour celle-ci d'un loyer aussi élevé.

Le tableau du développement du prêt à intérêts à Babylone peut être tracé, d'après ce qui précède, de la façon suivante.

1. Les intérêts sont d'invention babylonienne; tous les autres peuples en doivent la connaissance aux Babyloniens.

---

(222) KOHLER dans l'écrit cité plus haut de PEISER, p. XXXIX.

2. Originairement les intérêts étaient considérés à Babylone comme participation au gain commercial d'une entreprise transmarine.

3. Mais à cause de la difficulté du contrôle ils furent ensuite fixés comme rémunération à forfait du capital avancé.

4. L'argent devint ainsi une *marchandise*, dont l'abandon temporaire créait un *article de commerce;* comme toutes les autres choses de valeur, l'argent venait sur le *marché.*

5. De là la conséquence nécessaire que quiconque, particulier ou petit marchand, désirait de l'argent, devait tout comme le commerçant en gros payer des intérêts.

6. C'en était fait ainsi du prêt gratuit; chez un peuple commerçant le prêt de complaisance ne pouvait se maintenir à côté du prêt d'affaires. Ce qui semble contredire cette constatation, c'est que dans un grand nombre de documents qui nous ont été conservés (225), il n'est pas parlé des intérêts; dans deux seulement (n° 1. 2) on les stipule pour retard. La vérité, nous l'apprenons par un de ces textes (n° 136), d'après lequel le capital comporte six talents, somme d'une élévation telle (le talent grec valait 33750 francs) que l'on ne peut songer à un prêt de complaisance ou d'amitié; la stipulation d'intérêts de retard (n° 1 et 2) ne s'accorde du reste pas davantage avec cette hypothèse. J'ai à peine besoin de dire ce qui arrivait lorsque des intérêts n'étaient point stipulés; le créancier les retranchait d'avance du capital, comme le font aujourd'hui même bien des usuriers; — le mérite douteux d'avoir inventé cela revient donc aux Babyloniens.

A ce résumé se rattache l'histoire ultérieure du négoce d'argent chez tous les autres peuples de l'antiquité. Tous ont emprunté le prêt aux Babyloniens : les Phéniciens et les Juifs quand ils se séparèrent de ceux-ci, les Grecs et les

(225) PEISER l. c., n° 1, 2, 7, 17, 36, 53, 60, 136.

Romains par l'intermédiaire des Phéniciens. Il faut admettre la même transmission pour les Celtes à cause de leur contact avec ce peuple à Gades, tandis que les Germains et les Slaves n'en ont eu connaissance que par les Romains et les Grecs.

Pour des commerçants comme les Babyloniens, les intérêts étaient chose toute naturelle. Ils paraîtraient sous un autre jour à des agriculteurs étrangers au négoce. Comment, demanderaient-t-ils, peut-on stipuler une indemnité pour de l'argent que l'on prête momentanément? Le prêteur ne souffre aucune perte, et plus tard, il sera remboursé jusqu'au dernier centime. Nous rencontrons aussi cette idée chez les Juifs (224); la législation mosaïque a commencé par ne prohiber les intérêts que vis-à-vis des pauvres et des opprimés, puis à l'égard de toutes personnes sans distinction, à la seule exception des étrangers. Dans le cours du temps, en devenant un peuple agricole, les Juifs avaient perdu la notion des intérêts, certes connus depuis longtemps à Babylone lorsqu'ils quittèrent cette ville. Sous un autre ciel, en d'autres circonstances, le loyer d'argent n'eût pu naître chez ce peuple dépourvu de tout commerce, soit général, soit spécialement maritime. C'est un nouvel exemple de l'évolution constatée au sujet du navire de mer, en si étroite relation avec les intérêts, d'après ce que nous avons vu plus haut. C'est ainsi qu'il fut possible que le vaisseau devînt une arche, et les intérêts une institution moralement condamnable, que le législateur ne devait donc pas tolérer. Plus tard, lorsqu'ils s'appliquèrent au commerce, les Juifs ont radicalement fait oublier leur ignorance antérieure de la finance. Pour l'Ancien Testament, le prêt est uniquement un acte de complaisance, de bienveillance, de philantropie. Cette conception a passé dans le droit canonique

(224) Les Crétois considéraient même les intérêts comme du brigandage PLUT. Qu. gr. 53, p. 303 B.

qui fit de la réclamation d'intérêts un péché et l'interdit d'une manière absolue. Il faut pardonner à la législation mosaïque sa prohibition des intérêts, mais le droit canonique ne peut s'excuser qu'en disant que l'église chrétienne considère la loi de Moïse comme obligatoire pour ses adeptes, sauf en ce qui concerne les prescriptions purement rituelles, que dès lors la législation de l'Église se trouvait ainsi dans une impasse et placée entre ces deux alternatives : satisfaire à la loi de Moïse ou aux exigences du commerce. Le christianisme se crut obligé d'obéir à la première ; l'expérience a prouvé qu'il s'est décidé pour un système impraticable ; le commerce ne saurait se concevoir sans intérêts. Sans prêts point de négoce ; or celui-ci a existé dès le moyen âge il en résulte qu'il a su s'affranchir des restrictions du droit canonique.

Grâce aux intérêts, le marchand opère avec l'argent d'autrui. Mais il a encore à sa disposition un autre moyen bien plus facile : il achète ses marchandises à crédit et la revente lui procure des ressources pour payer le prix à l'échéance. Le crédit n'est qu'une forme détournée du prêt à intérêts ; le vendeur les ajoute au prix de vente et c'est pourquoi il les déduit en cas de paiement comptant (escompte). Les intérêts et le crédit sont les mobiles du commerce ; ils lui sont aussi indispensables pour marcher, qu'à l'oiseau, ses ailes pour voler.

Même en ne sachant rien des détails de l'organisation du commerce chez les Babyloniens, le simple fait de sa haute floraison mettrait hors de doute l'existence du prêt à intérêts et du crédit (225). Si celui-ci a dû également voir le jour là où il trouvait une application immédiate, il ne peut s'être établi d'abord que dans le négoce du *mercator parvus*. Le *mercator magnus* devait payer immédiatement, au comptant,

(225) V. dans Peiser, l. c., n° 45, un exemple tiré des documents juridiques babyloniens.

les marchandises qu'il achetait à l'étranger, il n'usait point du crédit ; mais il en était tout autrement du *mercator parvus*, auquel il vendait ses marchandises et les deux parties marchaient ici la main dans la main. Pour pouvoir acheter des marchandises en grande quantité, le petit commerçant avait besoin de crédit ; pour trouver acheteur le commerçant en gros devait faire crédit. La différence établie entre ces deux genres d'opérations prouve que le commerçant en gros ne détaillait pas lui-même les marchandises aux consommateurs, c'était l'affaire du petit commerçant, autrement on n'aurait pu faire cette distinction.

Commerce transmarin — Commerçant en gros — Petit commerçant — Intérêts — Négoce à crédit — tels sont les traits de l'organisation du commerce à Babylone que les explications précédentes ont fait ressortir. Il reste deux conditions sans lesquelles le commerce ne saurait exister : l'*argent* et le *droit commercial*.

L'argent. L'instrument d'échange qui partout a supplanté, et devait supplanter tous ceux dont on se servait auparavant est, comme on le sait, l'argent métallique. Le monde serait mille fois créé de nouveau, que la monnaie apparaîtrait toujours identiquement avec le même aspect qu'aujourd'hui; l'or prendrait la première place, l'argent la seconde et le cuivre la troisième; l'argent serait monnayé et le métal précieux serait pour plus de solidité allié avec du métal moins cher.

Le seul point sur la terre où il soit possible de prouver historiquement que le métal a pour la première fois été converti en monnaie est de nouveau Babylone. La matière faisant défaut dans leur propre sol, les Babyloniens surent se la procurer chez d'autres peuples([226]) ; ils en ont reconnu

([226]) Leur source principale doit avoir été moins l'Arabie du sud que l'Inde. L'Inde occidentale (Chawilah), qui est entourée du Pishon (*payasvan* -- le chemin laiteux) est désignée comme le pays « où est l'or » ; LEFMANN.

la valeur dès l'époque la plus reculée. La mention la plus ancienne, que je sache, de la monnaie, nous la rencontrons dans le récit babylonien du déluge : CHASIS-ADRA prend à bord son or et son argent (p. 182); la seconde se trouve dans l'Ancien Testament: Abraham partant pour l'Égypte, emporte de l'or et de l'argent (Genèse, **13**-2). D'après la tradition des Sémites, leur connaissance du métal précieux remonte donc au commencement des temps. Ils avaient également comme monnaie divisionnaire le cuivre([227]).

Le monnayage du métal semble avoir été ignoré des Babyloniens, tandis que l'alliage date de la plus haute antiquité ([228]). D'après les renseignements des anciens il a été pratiqué d'abord en Lydie([229]), et ce qui le confirme, c'est que dans les ruines des villes assyro-babyloniennes on n'a pas encore trouvé de monnaies frappées([230]). Le métal était divisé en un certain nombre de morceaux (une mine pour 60 schekel) ([231]), ce qui est toujours expressément indiqué. Comment s'assurer de l'exactitude

---

Geschichte des Alten Indien. Berlin, 1890, p. 1 ; il s'y trouvait en masse dans le sable aurifère, V. à cet égard HÉRODOTE, III, 94 (tribut annuel à Darius, 360 talents de sable aurifère), 98, 102, 106 (extraction et quantité). La preuve que les Babyloniens tiraient l'or de l'Inde résulte de la coïncidence de l'indo-germ. primitif *gharata* avec le sémitique primitif *harudu* = or. HOMMEL, *Die Namen der Säugetiere bei den Sudsemitischen Völkern.* Leipzig, 1879, p. 415.

([227]) Sur la valeur relative de l'or, de l'argent et du cuivre, v. OPPERT et MÉNANT, p. 348.

([228]) BRANDIS. *Das Münz-Mass-und gewichtswesen in Vorderasien.* Berlin, 1866, p. 168.

([229]) BRANDIS l. c., p. 166.

([230]) La question dépend de l'expression non encore déterminée des documents (nu-uh-hu-tu), qui se trouve régulièrement ajoutée à l'indication que la mine était divisée en schekel. PEISER traduit par *monnayé*, mais ajoute toujours un point d'interrogation. Ne pourrait-elle signifier *pesé ?*

([231]) BRANDIS. Sur la mine l. c., p. 26, sur le schekel, p. 72.

de leur poids ? Il n'y avait d'autre moyen que la balance, celle dont les Romains se servaient également avant de monnayer l'argent. Il est vrai que nulle part, que je sache, le pesage du métal ne se trouve mentionné dans les documents juridiques([222]), mais le fait qu'on le pratiquait est mis hors de doute par l'expression technique qui le concerne dans le vocabulaire bilingue (*pecuniam ponderat*) ; peut-être n'est-il pas renseigné d'une manière spéciale parce que cela allait absolument de soi (comme chez nous la *numération* des espèces, qui précisément pour ce même motif n'est jamais mentionnée), à moins que cela ne soit rendu par l'expression douteuse citée en note. Dans cette hypothèse, nous devons donc entendre par l'expression du vocabulaire (p. 13-49) *pretium suum solvit*, non pas la numération, mais le pesage. En tout cas, je ne puis admettre qu'à Babylone on ait accepté de confiance et sans vérification des espèces pour un poids déclaré et je ne vois point quel autre

([222]) La mention qui se représente souvent à propos de la vente d'une maison (OPPERT et MÉNANT, p. 170, l. 11, p. 178, l. 18, p. 179. l. 14): *domus nummis* PENSATA, ne doit pas être rapportée au pesage de l'argent, sinon il aurait fallu : *nummis pensatis* — mais à l'équivalence de la chose et de l'argent ; nous pouvons la rendre par : la chose pour de l'argent, expression qui se rencontre également dans les documents. Ibid., p. 118, l. 22 : *contra pretium tradidit*. Nous rencontrons la même tournure dans la formule romaine de la mancipation : *emptus est hoc aere aeneaque libra* (GAIUS, I, 119). Depuis bien des années (1858. Esprit du droit romain, T. 3, 1e édit. all., p. 567, 4e édit., p. 542, 3e édit. Franç., p. 234) j'ai fait remarquer qu'elle ne correspond point à la première partie de la formule et exprimé la supposition qu'elle contient une addition faite plus tard, lors de l'apparition de l'argent. La concordance que je viens seulement de découvrir à présent entre la formule romaine et la formule babylonienne, qui a été également la formule phénicienne parvenue aux Romains par leurs relations commerciales avec les Carthaginois, donne à mon hypothèse un appui inespéré. L'acte de la *mancipatio*, comme transfert de propriété devant témoins, était d'origine romaine, la balance et le pesage de l'argent étaient d'origine babylonienne, ainsi que la formule indiquée.

moyen que le pesage aurait pu s'employer à cet effet.

Le droit commercial. Les documents juridiques de Babylone nous mettent à même de nous tracer un tableau très exact des relations commerciales et de la circulation monétaire(233). Il n'est pas inférieur à celui que nous présente le droit romain à l'apogée de son développement dans les premiers siècles de l'empire. Je ne connais en cette matière aucun principe, aucun acte juridique qui ne se retrouve chez les Babyloniens. Outre la vente, ce qui va sans dire, avec le principe romain que le risque passe à l'acheteur dès la conclusion du contrat, outre le louage avec la sous-location et le prêt à intérêts, on trouve à Babylone les intérêts moratoires, la peine conventionnelle, la cession, la reprise de dette, le mandat de payer, la compensation, les quittances, l'achat en commission, le contrat de société, la recognition et la promesse abstraite, le cautionnement et le gage, même le contrat antichrétique et le sous-gage; on y rencontre des actes juridiques de nature si raffinée, qu'ils feraient honneur à l'usurier le plus roué de l'époque actuelle(234). Un droit commercial perfectionné est le fruit le plus naturel d'un trafic fortement développé. Comme un fleuve, le commerce creuse lui-même son lit — la loi qui régit le commerce suit toujours les évolutions de celui-ci, et pour aucune partie du droit, la règlementation n'est aussi peu nécessaire. En droit commercial, ou plus généralement lorsqu'il s'agit des relations d'affaires, toutes interventions contenant des restrictions ou des entraves sont plus que partout ailleurs condamnées à l'impuissance(235).

---

(233) Voir KOHLER, dans son article sur l'ouvrage de PEISER, p. LXVI s. et dans son propre ouvrage : *Aus dem babylonischen Rechtsleben.* Liv. 1 et 2. Leipzig, 1890-1891.

(234) KOHLER en donne un exemple dans son article sur PEISER, p. LXVI s.

(235) L'exemple le plus instructif se trouve dans les restrictions d'intérêts, dont déjà les Romains déplorent l'inutilité (V. le texte connu de TACITE,

En tous lieux, le marchand se sert de l'écriture pour ses contrats. Nul ne sait mieux que lui apprécier la haute valeur de cette preuve pour la sûreté du droit. A son point de vue, commerce et écrit sont choses quasi équivalentes; personne plus constamment que lui ne se sert de la plume en toute occurrence.

A Babylone, l'écriture était extrêmement répandue, non seulement pour les relations commerciales, mais aussi pour celles de la vie civile; elle s'employait pour toutes les parties du droit. Conclure une convention et la faire constater par écrit semble avoir été une opération indivisible pour le Babylonien. Ici encore, comme dans le prêt à intérêts, c'est sans doute le marchand qui a donné la première impulsion et son exemple trouva dans un peuple aussi absolument pratique que le Babylonien, un sol fertile — l'usage du marchand devint celui du peuple. Par l'intermédiaire des Phéniciens, la coutume de la consignation par écrit des contrats passa aux Grecs, et chez eux également elle devint générale[236]. Longtemps étrangère aux Romains, ses premiers cas d'application ont dû consister dans l'annotation par écrit des testaments et dans les livres de comptes (*codices accepti et depensi*), auxquels s'ajoutèrent plus tard les instruments des contrats (*cautiones*). Une circonstance significative pour l'origine étrangère de l'écriture à Rome, c'est que ce fut d'abord devant la juridiction internationale (*praetor peregrinus*), que son usage s'introduisit dans la procédure judiciaire (*formula*), et qu'elle ne fut transportée

ann. VI, 16, sur les *fraudes, quae toties repressa miras per artes rursum oriebantur*), dont les prohibitions du droit canonique ont donné une nouvelle preuve.

(236) GNEIST. *Die formellen Verträge*. Berlin, 1845, p. 421: « on ne saurait imaginer la fréquence des γραμματεῖα à Athènes et plus tard dans tous les pays de culture grecque ».

aux contestations entre Romains (*praetor urbanus*) que lorsqu'on s'y était déjà habitué.

La consignation par écrit se faisait à Babylone sur une tablette d'argile humide, de l'intervention de l'« écrivain », — nous dirions le notaire — toujours nommé dans le document, devant témoins également dénommés et qui pour plus de sûreté imprimaient leurs sceaux sur la tablette. Celle-ci était ensuite envoyée au four public (V. p. 122, 161) par le notaire; on peut admettre que cela se faisait sans le concours des parties. Voilà encore une invention babylonienne que tous les peuples de l'antiquité se sont appropriée. La tablette n'était remise à la partie ou aux parties qu'après avoir été cuite.

Une falsification, se dira-t-on, n'était dès lors plus praticable, puisqu'on ne pouvait plus rien ajouter ni retrancher après la cuisson. Mais ce danger doit cependant avoir existé. Il était possible p. ex. de modifier les chiffres, ou ils pouvaient devenir illisibles dans le cours du temps par mauvaise conservation ou par détérioration ([237]). En tout cas, on avait prévu ces éventualités et, à mon avis, par une précaution dont le sens jusqu'ici échappa, et devait échapper aux assyrologues ([238]) qui n'ont pas la clef que le droit romain donne aux romanistes pour la comprendre. Elle consistait dans la confection de deux tablettes d'argile conçues en termes à peu près identiques, superposées et attachées ensemble, au moyen d'une bordure, avant toute cuisson ([239]). Le texte de l'une était à découvert, celui de

([237]) V. un exemple dans Oppert et Ménant, p. 185, où on ne sait s'il faut lire 16 ou 26.

([238]) Oppert et Ménant, p. 139 : « Nous ne pouvons que constater ici la « haute antiquité de cet usage ainsi que sa persistance; mais le but de cette « double rédaction demeure encore inexpliqué pour nous ».

([239]) Oppert et Ménant, p. 80 : « elles (les tablettes) sont recouvertes « d'une ENVELOPPE EXTÉRIEURE, sur laquelle les termes du premier contrat

l'autre était caché. Le premier suffisait pour l'usage ordinaire et ce n'était qu'en cas de contestation sur son exactitude que la bordure qui les réunissait était brisée devant le tribunal, et le duplicata pris pour comparaison. Si le détenteur de la double tablette s'avisait, pour la falsifier, de briser la bordure, il détruisait lui-même la force probante du document.

Nous rencontrons le même usage à Rome, où il semble avoir apparu d'abord pour le testament. Celui-ci n'était fait régulièrement qu'en un seul document fermé au moyen d'un ruban, sur lequel les témoins imprimaient leur cachet en cire, avec addition de leur nom. Mais il arrivait souvent aussi que l'on reproduisait au dos la partie essentielle du testament, pour donner aux héritiers et légataires qui y étaient nommés la possibilité d'être présents à son ouverture. Ces mentions extérieures pouvaient être falsifiées, mais cela aurait été inutile, puisque la comparaison avec les dispositions intérieures aurait immédiatement fait éclater la fraude. Un décret du Sénat imposa cette forme spéciale à tous les documents qui devaient avoir force probante (246). L'introduction dans le droit romain d'un usage né à Babylone est ici évidente; abstraction faite de la différence de l'appareil d'écriture et de la clôture de l'acte qui en est la suite, tout concorde: les deux doubles de l'instrument, l'un visible l'autre caché, la fermeture, les témoins avec leur *subscriptio* et leur *superscriptio* et les sceaux apposés. Cette indubitable

« sont à peu près identiquement reproduits ». Le grand nombre de duplicatas qui se trouvent parmi les documents juridiques, montre que l'on faisait le plus large usage de ce procédé. Il doit donc avoir eu ses motifs plausibles; on avait sans doute à se garer des falsificateurs à Babylone.

(246) PAUL S. R. V. 25-6: *Amplissimus ordo decrevit, eas tabulas, quae publici vel privati contractus scripturam continent, adhibitis testibus ita signari, ut in summa marginis ad mediam partem perforatae triplici lino constringantur, atque impositae supra linum cerae signa imprimantur*, UT EXTERIORI SCRIPTURAE FIDEM INTERIOR SERVET.

influence du droit babylonien sur la législation romaine atténuera peut-être un peu la contradiction à laquelle doit s'attendre de la part du purisme romaniste l'hypothèse que j'ai émise plus haut (p. 241) sur l'imitation des formes babyloniennes dans la mancipation romaine.

A côté de la transcription des documents sur des tablettes d'argile, nous trouvons à Babylone un autre procédé, d'une nature évidemment particulière, que les assyrologues n'ont pas expliqué jusqu'à ce jour. L'inscription se faisait sur du basalte, et cette circonstance seule suffit pour conclure qu'il s'agissait de textes auxquels on voulait assurer une conservation particulièrement durable. La pierre est oviforme, les images de diverses divinités et des figures symboliques occupent la partie supérieure; le document occupe le bas([241]). L'acte concerne toujours un fonds de terre; il s'agit d'un transfert définitif de propriété et les imprécations que prononcent les textes contre celui qui « anéantit cette pierre, l'éloigne, la falsifie, l'enterre, la cache », prouvent que le monument était placé sur le fonds même([242]). Il devait apprendre à tous qui était le propriétaire — le titre de propriété et les témoins appelés à l'acte sont expressément indiqués — et lui faire connaître jusqu'où s'étendaient les limites du fonds — ces limites sont désignées, ainsi que le géomètre qui les a vérifiées.

Au point de vue de leur objet, ces documents se distinguent des autres en deux points. D'abord le rapport juridique qu'ils établissent est permanent, et comme ils le disent eux-mêmes, calculé pour l'*éternité*([243]), tandis que dans les

---

([241]) Reproduction dans OPPERT et MÉNANT, p. 86.

([242]) V. les divers documents dans OPPERT et MÉNANT, p. 87 à 13 c.

([243]) Ibid. p. 117 : *tabula auctoris* LIMITATIONIS AETERNAE; p. 121 : *auctor ponens* LIMITATIONES AETERNAS ; p. 133 : *ad fines dierum longinquorum*, DIERUM AETERNITATIS. La formule à la p. 88, 119 : QUANDOCUNQUE *in successione dierum.*

autres, il est de nature passagère. A cette distinction correspond la différence des matériaux, là le basalte, ici la tablette d'argile. C'était une représentation extérieure de la permanence intrinsèque et de la fragilité qui rappelle la symbolisation romaine de la durée éphémère de l'Édit du Préteur par la tablette de bois, et de la durée éternelle de la loi par la table d'airain. Ensuite on invoque les dieux pour protéger le droit, et de là leurs images en tête du document. Sur la tête de l'impie qui y porte atteinte, soit en fait, p. ex. par déplacement des bornes, par dévastation, vol des fruits; soit en droit, par contestation en forme juridique, on fait toutes les imprécations imaginables. Les inscriptions ne connaissent guère de mesure dans l'énumération des maux dont les dieux accableront le coupable, elles constituent une véritable carte d'échantillons des malédictions et des imprécations les plus terribles. J'ai cru pouvoir rappeler ici un trait qui se représente chez d'autres peuples, p. ex. les Romains (244): le *respect des bornes* placées sous la garde des dieux. Mais il est trop étroit; à Babylone, la protection divine va bien plus loin, elle couvre la *propriété foncière* en général.

Pour le droit commercial babylonien, cette garantie n'avait aucune importance, elle n'a jamais été appliquée au négoce — le marchand se confiait en son droit écrit, et n'avait pas besoin des dieux. Si néanmoins je l'ai mentionnée, c'est que je ne croyais pas pouvoir la passer sous silence du moment qu'il s'agissait de la forme des actes juridiques à Babylone.

Le droit formait le dernier facteur auquel j'ai cru devoir consacrer une attention spéciale dans ces recherches sur le régime du commerce à Babylone. Mais nous n'avons nullement épuisé les éléments qu'il importe de considérer en cette

(244) Prétendue loi de NUMA POMPILIUS dans FESTUS : *terminus*, p. 368 : *eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.*

matière; il en manque encore un, tout à fait essentiel. Ce que nous avons constaté jusqu'ici, nous le résumons encore une fois pour finir. Le babylonien jouissait des voies commerciales les plus favorables : de grands fleuves navigables et la mer pour ses navires, de bonnes routes de terre pour son chariot fardier (p. 165, 222). De bonne heure il a reconnu la haute valeur du métal précieux comme base du système monétaire, il a su faire de l'argent l'emploi le plus fructueux pour ses intérêts, et, enfin, il se trouvait en possession d'un droit perfectionné lui donnant la plus entière sûreté de mouvements. Il faudrait n'avoir aucune notion des choses du commerce pour ne pas découvrir le dernier objet encore manquant. Pour acquérir une marchandise quelconque, il faut en offrir une autre en échange. Que pouvait proposer le navigateur babylonien aux Indiens, aux Arabes ou aux autres peuplades bien plus arriérées que lui en civilisation, afin d'obtenir d'eux les choses que sa patrie lui refusait et surtout celle vers laquelle tendaient tous ses désirs? L'or? Il ne pouvait être question de bétail et de bois qu'il aurait dû commencer par se procurer lui-même. Des céréales? des fruits? Ces peuples en avaient en abondance; au lieu d'en importer il devait au contraire en rapporter avec lui. Mais parmi les objets inconnus d'eux et qu'il pouvait leur offrir, il en était qui à leurs yeux avaient une valeur telle qu'ils devaient les payer volontiers le décuple, voire le centuple : les produits de son industrie. C'est là le négoce connu de l'Européen avec les sauvages : échange de l'or, des pierres précieuses et des perles contre de la verroterie, des mouchoirs de couleur, de vieilles armes, etc. Ce trafic est typique pour les relations d'un peuple industriel et commerçant avec un peuple primitif, et il doit nécessairement avoir eu cet aspect dans les rapports du Babylonien avec ces populations. Une hache de fer, un glaive, une lance avec pointe de métal, — que valait pour l'Indien tout son or en comparaison de ces objets? Il pouvait faire usage de ces choses, son or

n'avait pas de prix pour lui. Et lorsque le Babylonien l'avait employé pour en faire une coupe artistique, combien de sable aurifère un prince indien ne donnait-il pas pour se mettre en possession d'une pareille merveille? Que n'offrait-il pas pour mettre à la place du fétiche national grossièrement découpé dans du bois, l'idole faite à Babylone en terre cuite et couverte de couleurs éclatantes. Représentons-nous les relations d'affaires entre un peuple inculte et un peuple commerçant, et nous apprécierons quel gain incalculable le commerce transmarin devait procurer à Babylone. En même temps on comprendra comment il se faisait que le taux de l'intérêt chez les Babyloniens dépassait de plus du double celui en usage ailleurs. Ainsi s'explique la richesse immense qui s'accumula à Babylone dans le cours des siècles et fit de cette ville la plus riche du monde (245). Ce ne fut qu'à Rome, au dernier siècle de la république et sous l'empire que l'antiquité vit une seconde fois une cité comparable. Dans les deux cas, c'était la supériorité du fort sur le faible qui avait produit cette immense accumulation de richesses, là dans le commerce, ici dans la guerre. Babylone devait ses trésors à l'exploitation de l'ignorance des peuples non civilisés, quant à la valeur relative des marchandises qu'ils échangeaient avec eux; Rome devait les siens à ses armes victorieuses. Toutes deux ont péri par leur opulence, car elle a mis en mouvement

(245) Cela résulte déjà des seuls renseignements donnés par HÉRODOTE, I, 192, II, 92, auxquels bien d'autres témoignagnes peuvent certainement être ajoutés. Relativement, la richesse des villes phéniciennes peut avoir été à la même hauteur, mais d'une manière absolue, Babylone avec son étendue et sa population infiniment plus grandes, doit les avoir distancées toutes. Sur sa superficie v. p. 155 s. HÉRODOTE, III, 159 donne un point de repère pour la population. Le nombre des hommes *notables* que Darius fit mettre à mort après la répression de la révolte à Babylone est évalué à 3000, et le nombre des jeunes filles requises chez les peuples voisins pour remplacer celles qui avaient été tuées pendant le siège (III, 150), à 50,000.

contre elles les ennemis qui les ont vaincues : les Perses contre Babylone, les Germains contre Rome.

9. Résultat d'ensemble.

XXXI. Mon tableau de la civilisation à Babylone est achevé, et il doit m'être permis d'en résumer les conclusions en peu de mots.

Il y en a deux. La première concerne *le haut degré de développement de la culture* babylonienne. Ce fait était connu depuis longtemps ; pourquoi donc en faire encore l'objet d'études approfondies ? Je ne les aurais pas entreprises, et je me serais simplement référé aux descriptions d'autres auteurs, si de ce côté, dans le détail, je n'avais cru pouvoir glaner beaucoup de particularités qui ont échappé aux autres. Cela ne pouvait se faire — pas n'est besoin de le remarquer — que dans une exposition d'ensemble, englobant les choses connues, bref, dans un précis complet de tout le monde civilisé. La deuxième conclusion est relative à la preuve du *rapport de causalité* entre la civilisation babylonienne et l'état du pays. Cette démonstration n'a été faite par personne jusqu'ici, nulle part on n'en rencontre le moindre commencement ; mais j'ai subjectivement la pleine conviction de l'avoir fournie moi-même. Comme ce point est d'une extrême importance pour le but de mon ouvrage, je crois nécessaire de réunir sommairement les preuves éparses dans ce qui précède; l'impression d'ensemble ne laissera, j'espère, aucun doute sur l'exactitude de mon assertion.

Je dis : le Babylonien est devenu ce qu'il fut grâce au sol sur lequel il se trouvait; pour tout ce qu'il a fait, la *nature* lui a donné l'impulsion. Elle lui avait *refusé* le bois et la pierre, c'est là ce qui l'a incité à les remplacer artificiellement par la *brique*. Elle lui avait *donné* de grands fleuves navigables et la mer, c'est ce qui l'a poussé à construire le

navire. Dans ces deux premiers rudiments : la brique et le navire, était renfermé tout l'édifice du monde babylonien.

La brique :

1. Elle implique le bâtiment, et avec lui, la séparation entre le *travail manuel* et l'*art* de bâtir (135 s.).

2. Le travail *manuel* de la bâtisse amène la *division* babylonienne du temps (p. 137), l'*horloge d'eau* pour le mesurer (p. 145), le septième jour de repos (p. 137 s.).

3. L'*art* de bâtir amène le début de la *géométrie*, des *mathématiques* (p. 154) et de l'*art* (p. 148).

4. La *ville* (p. 104); avec elle,

5. la *civilisation* (p. 110 s.),

6. les *fortifications* de la ville (p. 109, 155), et

7. comme conséquence, la sûreté et la durabilité du *système politique* de Babylone (p. 159).

8. La cuisson de l'argile amena la tablette à écrire du Babylonien (p. 160) et

9. son usage étendu pour les relations (p. 243 s.); par suite la *sûreté* de celles-ci.

10. La *durabilité* de ces matériaux et leur *absence de valeur* pour d'autres buts (p. 163) furent cause de la conservation jusqu'à nos jours des documents juridiques et autres de Babylone.

La brique renferme en elle la moitié du monde de Babylone.

Le navire :

1. Il implique d'abord la *navigation fluviale*, puis comme navigation à demi fluviale le *cabotage*, et enfin la *navigation maritime* (p. 193).

2. Avec celle-ci, la nécessité inéluctable de s'orienter sur mer : l'emploi de la *colombe* et l'*observation des astres* (p. 204).

3. Comme conséquence, l'élévation jusqu'à l'*astronomie* (p. 208 s.).

4. La navigation maritime implique le *commerce extérieur* : les exportations et importations du *commerçant en gros* (p. 224 s.).

5. Avec lui, le *prêt maritime* et le *prêt à intérêts* ordinaire (p. 225 s.), et par suite de la haute utilité de l'argent dans le commerce transmarin, l'élévation du taux de l'intérêt, même pour le prêt terrestre (p. 235).

6. La distinction du *petit commerce* et du *commerce en gros* (p. 223).

7. Avec le vif essor du commerce, le haut perfectionnement du droit (p. 242 s.),

8. l'afflux de *trésors incommensurables* vers Babylone, et comme conséquence :

9. la catastrophe où le royaume sombra, la conquête par les Perses (p. 250 s.).

Tout se rattache ainsi par un lien de causalité non interrompu; résultant ce qui a précédé, chaque chose évoque à son tour ce qui suit, l'action une fois provoquée, ne connaît plus de repos jusqu'à ce qu'elle soit arrivée au terme. Je ne sais dans toute l'histoire, aucun exemple où le rapport de causalité entre le sol et le peuple, apparaisse aussi frappant, aussi convaincant qu'ici ; précisément cette circonstance sera peut-être cause que plus d'un se défiera de mes déductions et dira : c'est par trop évident ! J'attends qu'on me prouve que le lien que je constate fait défaut dans un point — une preuve ne peut être renversée que par la preuve contraire.

On m'objectera peut-être que dans cette échelle de causalité, j'ai laissé de côté un facteur tout à fait essentiel celui qui devait donner la première impulsion : l'homme. A quoi servent toutes les incitations de la nature, s'il n'est pas ce qu'il doit être. S'il est trop obtus, trop indolent, c'est en vain qu'elles le touchent. Supposez des populations autres que les Accadiens, les Summériens, les Babyloniens, transportées en Mésopotamie, et le pays serait toujours resté

ce qu'il est redevenu aujourd'hui : marécages et désert. Cela est très exact au point de vue de la théorie dominante d'après laquelle l'individualité des peuples leur est innée. Mais justement cette opinion est radicalement fausse. Les peuples ne *naissent* point, ils *deviennent* (p. 89), et ils deviennent tels qu'ils *doivent* devenir dans un milieu donné.

C'est ainsi que les peuples que nous venons de citer ont dû devenir sur le sol de la Mésopotamie ce qu'ils y sont devenus; si à l'origine de leur existence, ils avaient permuté avec les anciens Aryas: ceux-ci transportés en Mésopotamie, les premiers dans l'Iran, les Aryas et les Sémites auraient échangé leurs qualités. L'habitat a exercé sur leur race respective une influence indirecte nécessitant une certaine manière de se conduire, bref un certain *operari*, qui de son côté a toujours pour conséquence l'*esse* (p. 91, *esse sequitur operari*). — Je vais analyser cette influence, d'abord pour les Sémites (§ 35), puis pour les Aryas (§ 36). A cette occasion, la preuve déjà fournie du *nexus* causal entre l'habitat et la civilisation du Babylonien, pourra être utilisée, ce qui n'aurait pu se faire dans une étude préhistorique sur les Indo-Européens. Elle portera d'abord ses fruits dans la question de la *race des Sémites*, que je ne pouvais éviter, pour des motifs qui apparaîtront dans la suite, et qui nous renvoie à Babylone, comme lieu d'origine. Mais elle sera surtout probante dans nos investigations sur la culture et la race de l'ancien Aryas, et nous rendra à ce point de vue, les mêmes services que l'on attend en anatomie comparée de l'étude d'un sujet particulièrement constitué pour révéler les phases de la structure et du développement zoologique. Les résultats ainsi obtenus sont directifs quand il s'agit de l'examen d'un animal moins typique, et aiguisent la vue pour l'observation des phénomènes moins évidents. En définitive, le Babylonien sera, pour nous, le *paradigme* de l'ancien Aryas. Nul autre ne convenait mieux à ce rôle; *les Babyloniens sont le peuple*

modèle de la causalité historique. Sous ce rapport ils sont uniques au monde; on pourrait dire qu'ils ont été élus par l'histoire pour démontrer la causalité historique de manière à ne plus laisser aucun doute sur son action.

J'abandonne maintenant Babylone pour dire d'abord ce que lui doit la civilisation des Aryas.

III.

TRANSPORT DE LA CIVILISATION BABYLONIENNE AUX ARYAS.

XXXII. Babylone a depuis longtemps disparu de la surface de la terre; des ruines mises au jour à notre époque marquent seules la place où elle était autrefois. Mais avant sa destruction, les grandes choses qu'elle avait accomplies profitaient depuis longtemps à l'humanité. L'histoire ne laisse pas se perdre les choses importantes qu'elle a produites dans un endroit quelconque de la terre; elle veille à leur conservation pour le monde, à leur permanence sous d'autres latitudes. C'est la loi de l'économie dans l'ordre moral, se vérifiant dans la vie des peuples aussi bien que dans celle des individus; c'est l'équivalent de la loi d'économie des forces dans la nature. Des peuples, des individus succèdent à ceux qui disparaissent, non comme le soldat dans la bataille prend la place du mort, mais comme l'héritier recueille les biens délaissés par son auteur. C'est ainsi que la civilisation de la Mésopotamie a passé aux Indo-européens, et si de nos jours encore l'Hellade continue à vivre dans notre art et dans notre science, Rome dans notre droit, c'est Babylone qui continue à vivre dans notre culture. Nous lui devons infiniment plus qu'on ne croit communément.

Babylone fut le siège primordial de la civilisation; c'est

de là qu'elle a commencé sa migration à travers le monde. Cette origine ne peut être contestée que pour l'Égypte; pour tous les autres pays, la preuve atteint l'évidence. Jusqu'à ce jour, l'Égypte passait pour le plus antique pays civilisé, et d'après l'état des sources dont on disposait, cette opinion était irréfutable. Au bord du Nil, les inscriptions conservées remontaient à une époque (première moitié du troisième millénaire) dont les annales de tous les autres peuples ne font aucune mention. Mais les nouvelles trouvailles faites sur le sol de la Mésopotamie nous donnent pour Babylone des dates antérieures d'un millier d'années à celles de l'Égypte. Si la conclusion que l'on en peut tirer est fondée, la civilisation babylonienne doit être la plus ancienne. Pour l'une de ses œuvres les plus importantes, le bâtiment, cela est mis hors de doute par l'emploi de la brique dans les pyramides primitives (p. 123). En Égypte où la pierre naturelle existait en abondance, cet usage de la brique doit paraître aussi étonnant qu'il était nécessaire à Babylone, où les carrières faisaient défaut. La brique ne peut donc être venue en Égypte que de Babylone; les Égyptiens ont appris des Babyloniens la construction en pierre, qu'ils ignoraient jusque là. Et avec la brique ils ont aussi emprunté la forme du temple à étages pour leurs plus anciennes pyramides (p. 124), et l'institution du septième jour consacré au repos dans le régime du bâtiment (p. 136). Les Égyptiens sont donc allés à l'école chez les Babyloniens pour la bâtisse ; ces derniers étaient donc notablement plus avancés qu'eux sur ce point ; ce qui était vrai de leurs constructions ordinaires doit être admis selon toute vraisemblance pour leurs travaux hydrauliques dont l'identité est absolue, et probablement aussi pour bien des choses que les découvertes futures feront apparaître.

Le rapport de causalité originaire entre la civilisation égyptienne et celle de Babylone a fait place plus tard au développement indépendant de la première, même en matière de

bâtisse où la pierre naturelle supplanta la brique, et où la forme de la pyramide égyptienne remplaça le temple babylonien à étages, mais surtout dans le domaine intellectuel où, particulièrement en *un point*, l'originalité et la supériorité de l'esprit égyptien sur l'esprit babylonien éclate d'une manière frappante. Le Babylonien ne s'est jamais élevé jusqu'à la pensée philosophique; sa curiosité de savoir est exclusivement au service de l'intérêt pratique et ne s'étend pas au delà de ce qui est immédiatement utilisable. Il en était autrement des Égyptiens. Dans la caste sacerdotale égyptienne l'intelligence humaine a pour la première fois conçu la philosophie, bien avant qu'il en fût fait autant de la part des Grecs, et il est infiniment probable qu'ici encore, comme si souvent dans l'histoire, le rapport chronologique de priorité correspond à celui d'origine. La suite de notre étude nous donnera l'occasion d'en fournir une preuve éclatante: la conception d'un Dieu unique, et celle de l'esprit humain émanant de la divinité à la naissance de l'homme pour retourner à sa source avec la mort.

La transmission établie ci-dessus de l'art de bâtir babylonien aux Égyptiens prouve que déjà à l'époque la plus reculée, au moins au quatrième millénaire, il doit y avoir eu un contact entre ces deux peuples, et il ne peut avoir été produit que par les relations commerciales. Le marchand est le pionnier de la civilisation; partout il a été le premier qui l'ait portée dans des régions lointaines. Son seul but est de vendre ses marchandises, mais sans le vouloir, il est en même temps le véhicule du progrès, un instrument dans les mains de l'histoire. C'est grâce à lui que la culture babylonienne s'est répandue sur le monde ancien; le commerce la communiqua à tous les peuples. Elle ne s'est propagée qu'une seule fois par une autre voie: la conquête, lorsque le royaume babylonien fut vaincu par les Perses. Les armes constituent, d'après l'histoire, le deuxième mode de transition de la civilisation entre deux peuples arrivés à des phases différentes de

développement, soit que la prépondérance morale se trouve du côté du vainqueur ou appartienne au vaincu. Les annales de bien des peuples nous enseignent que cette action est plus rapide, plus active dans le second cas que dans le premier, et cela se comprend fort bien. Le conquérant plus avancé en civilisation n'a aucun intérêt à élever le peuple soumis à sa hauteur, au contraire ; il le maintiendra d'autant plus facilement sous sa domination. Mais le vainqueur moins policé a le plus grand avantage à s'approprier promptement la culture supérieure du vaincu.

Ce fut la situation des Romains à l'égard des Grecs, celle des Ostrogoths vis à vis des Romains, celle des Perses vainqueurs de Babylone; les asservis devinrent les éducateurs des vainqueurs. Abstraction faite de ce seul cas, la propagation de la civilisation babylonienne chez les peuples de l'antiquité ne se fit que par le commerce.

Dans cette voie les Babyloniens eux-mêmes n'ont fait que peu de chose, relativement; le tout se borne à leur influence civilisatrice, déjà mentionnée (p. 214), sur l'Inde et sur l'Égypte, comme nous venons de l'établir. La mission que n'avait su accomplir le peuple père, pour des motifs que l'on verra tout à l'heure, était réservée à des peuples fils: les Phéniciens et les Carthaginois.

Ainsi se présente à notre examen un troisième mode de propagation du progrès: l'*émigration*. Ce que je disais tantôt du marchand, pionnier de la civilisation, est vrai à un degré plus élevé pour l'émigrant. L'un va et vient, il se borne à répandre la semence de la civilisation sur la terre étrangère, la récolte dépend du sol. L'autre reste à demeure, fidèle aux usages de la mère patrie ; avec lui, sa culture originaire s'acclimate sous un nouveau ciel. Si l'émigration n'est pas individuelle, mais comprend un nombre d'hommes suffisant pour maintenir une communauté distincte, indépendante, il se forme un foyer de propagation d'où la civilisation rayonne dans les environs d'abord les

plus proches, puis les plus éloignés, avec la même nécessité que la chaleur.

C'est par l'émigration que dans les temps modernes notre civilisation européenne est arrivée en Amérique; c'est par la même voie que la culture babylonienne est parvenue à Sidon, à Tyr et plus tard à Carthage. Ayant ainsi atteint la côte de la Méditerranée, la route de l'Europe, fermée jusqu'alors, s'ouvrait devant elle; la transmission aux Aryas occidentaux était assurée.

Mais ce ne fut pas une situation topographique plus favorable qui seule établit la prépondérance du peuple fils sur le peuple père au point de vue du rayonnement de la civilisation. Il faut y joindre un autre facteur qui lui était exclusivement propre : *l'organisation du commerce extérieur.* Celle-ci s'affirme dans les institutions suivantes faites pour rendre possible un négoce assuré et facile sur des places extérieures. Je n'ai pu en découvrir les antécédents chez les Babyloniens, et je dois abandonner aux assyrologues le soin d'étudier la question plus à fond.

1. Les *traités d'hospitalité* (246). Ils étaient couchés par écrit sur des tablettes d'argile (*chirs aelichoth* = tessères d'hospitalité, et aussi *chirs* ou *cheres* tout court), soit en double, ce que j'ai antérieurement contesté à tort, soit en un seul exemplaire, qui était cassé en deux parties, chacune de celles-ci restant entre les mains de l'un des contractants. Le but poursuivi par le commerçant étranger n'était pas, comme on l'admet d'ordinaire, d'obtenir un accueil hospitalier de la part de l'indigène, mais bien la protection légale à laquelle il ne pouvait prétendre à raison de son extranéité ; cette protection, il ne pouvait l'obtenir que par l'intermédiaire d'un habitant du pays. L'hospitalité, il n'en avait

(246) V. la dissertation de JHERING sur l'hospitalité dans l'antiquité, contenue dans RODENBERG, *Deutscher Rundschau,* 1887, livr. 9, p. 282 s.

aucun besoin, son navire lui permettait de s'en passer. En admettant même qu'elle lui fût offerte — ce qui est tout à fait improbable par suite de la longue durée d'un séjour constamment réitéré — il aurait dû la refuser parce qu'il ne pouvait abandonner son navire sans craindre de le trouver un beau matin vide ou disparu.

2. *Les traités de commerce*(247).
3. *Les consuls commerciaux.*
4. *Les établissements commerciaux* (factoreries).
5. *L'envoi de colons*, et comme suite assez fréquente :
6. la *soumission* de contrées entières, p. ex. Rhodes.

En matière d'organisation du commerce extérieur, les Phéniciens dépassaient donc les Babyloniens, tandis que pour le reste, sauf des inventions industrielles isolées, ils ne furent pas supérieurs au peuple père, et c'est ainsi que l'on peut résumer leur importance pour l'histoire de la civilisation, comparée à celle des Babyloniens, en ces deux mots: Les Babyloniens ont *créé* la civilisation, les Phéniciens l'ont *colportée*.

A Carthage, la culture babylonienne trouva un nouveau centre de propagation plus favorable que celui qu'elle possédait antérieurement à Sidon et à Tyr. Le choix de Carthage témoigne de la vue pénétrante du marchand expérimenté, il n'aurait pu trouver une situation plus favorable, car elle le mettait dans le voisinage immédiat de l'Europe et lui ouvrait le bassin occidental de la Méditerranée, moins exploité par les Phéniciens que le bassin oriental, plus rapproché. Les avantages ne tardèrent pas à se manifester ; la ville nouvelle surpassa bientôt Sidon et Tyr. Admettre qu'elle dut cette supériorité à l'adresse et à l'activité plus grandes de sa popu-

(247) Je n'ajoute pas les preuves de ce qui suit ; celui qui les désire les trouvera chez MOVERS, dans son ouvrage sur les Phéniciens, que j'ai lu antérieurement mais n'ai plus revu à l'occasion présente,

lation ne repose sur rien ; la seule explication reste dans la faveur de sa situation.

Carthage néanmoins, a fait une chose qui ne doit point être attribuée à sa position exceptionnelle mais uniquement au génie de sa population. Elle a créé une œuvre politique de premier rang : sa *constitution républicaine ;* c'est à Carthage que la république a vu la lumière du jour([248]). De même que les Phéniciens avaient progressé sur les Babyloniens en organisant le commerce extérieur, les Carthaginois, à leur tour, avaient fondé ainsi une institution spécifiquement neuve ; mais pour le reste (art, science, religion) ils n'ont pas plus qu'eux augmenté l'héritage des ancêtres, de sorte que leur rôle dans l'histoire de la civilisation se réduit, comme celui des Phéniciens, à avoir *colporté* la culture née à Babylone sans faire eux mêmes rien d'important (sauf en un seul point).

Par eux, par leur commerce maritime, cette culture a été propagée en Europe, et par cela même transmise aux Aryas qui y avaient immigré. Les Aryas d'Asie, les Indiens, les Perses l'ont prise directement à Babylone, les Aryas d'Europe l'ont reçue des Phéniciens. L'apparition de ceux-ci signale le commencement de la vie civilisée sur le sol de l'Europe ; partout où ils se montrent, la vie s'éveille ; s'ils restent éloignés, elle sommeille ; il fallait l'apparition des Phéniciens pour tirer l'Europe du sommeil.

Ainsi s'explique qu'à une époque où les Grecs et les Romains avaient déjà atteint leur apogée, les Germains et les Slaves se trouvaient encore au degré le plus inférieur. Les Phéniciens ne sont jamais arrivés jusqu'à eux ; ils ne pouvaient les atteindre. Mais les premiers ont été de bonne heure en contact avec les Phéniciens. Pour eux la voie

([248]) Je me réserve de montrer à une autre place, mieux appropriée, quelle était l'importance de ce fait.

maritime était la plus courte et la plus facile, pour aller en Grèce et dans l'Asie mineure, et au témoignage de l'histoire ils y ont abordé dès l'époque la plus reculée. De là le premier essor de la civilisation dans ces contrées. Les Grecs eux-mêmes admettent cette origine: la civilisation leur vint des Phéniciens, ce fut Cadmus (c.-à-d. l'oriental) qui la leur apporta.

Les navigateurs phéniciens ont même poussé jusqu'en Espagne et en Gaule, mais, à ce qu'il paraît, sans y exercer une influence durable, sinon les habitants de ces contrées auraient dû être plus avancés lorsque les Romains vinrent dans leur pays. On trouverait des traces du phénicien, ne fût-ce qu'un seul mot, dans la langue celtique, mais aucun indice ne peut donner une certitude à cet égard. Pour tout, les Celtes sont tributaires des Grecs et des Romains.

De ce qui précède, il résulte que les Aryas d'Europe ne doivent pas à eux-mêmes leur entrée dans le monde civilisé. S'ils avaient eu une initiative propre, leurs congénères qui n'ont pas été en contact avec les Phéniciens l'auraient eue également, et il eût été impossible que les Grecs et les Latins eussent sur eux une avance aussi extraordinaire. Cette supériorité ne s'explique que par un contact avec une civilisation étrangère qu'ils ont eu la souplesse de s'approprier rapidement. Cette puissance d'assimilation, ils la possédèrent en effet à un haut degré, elle constitue, comme nous le verrons plus tard, un trait caractéristique qui distingue la race aryenne de la race sémitique. C'est à elle que l'Aryas doit d'avoir porté l'héritage sémitique à une hauteur qui devait rester inaccessible au Sémite, avec son naturel exclusivement tourné vers les choses pratiques. L'écolier fut supérieur à son maître par la réceptivité et la complexité de ses facultés intellectuelles ; armé des connaissances acquises à son école, il se mit bientôt à marcher de lui-même, suivit sa voie propre et dépassa de loin le maître.

Déjà, lors de la description du monde babylonien, j'ai eu l'occasion de signaler plusieurs preuves de l'écart qui existait entre la civilisation des Babyloniens et celle des Aryas avant leur contact avec les Sémites, et de la propagation par ceux-ci de la culture babylonienne. Mais pour avoir une impression d'ensemble, il me semble utile de dresser un tableau général, comme je l'ai fait plus haut (p. 251 s.) par rapport au *nexus* causal entre les influences du sol et la civilisation de Babylone. Il nous montrera ce que les Aryas doivent aux Sémites (Babyloniens, Phéniciens, Carthaginois). On ne peut établir historiquement quand, où, et comment cette civilisation leur a été communiquée; la preuve d'une transmission résulte de ce raisonnement : chez les Sémites la culture existait, chez les Aryas elle faisait défaut, à l'époque primitive, mais elle s'est introduite plus tard, en *conséquence*, elle leur a été transmise par le contact que nous connaissons. Je dois accorder que cette conclusion n'est pas sûre pour toutes les institutions auxquelles elle pourrait s'appliquer. Pour quelques unes, je la considère comme absolument péremptoire; pour d'autres, je ne lui concède qu'un degré plus ou moins grand de vraisemblance. Je n'ai même fait aucune mention de certaines particularités, comme le navire de mer, l'emploi du cheval comme monture, l'eau pour l'irrigation des champs, parce qu'elles ont pu naître par expérience personnelle et sans aucune tradition, ou être parvenues aux Indo-européens par une autre voie : telle l'agriculture qui n'était pas encore connue du peuple père aryen. Cette réserve faite, il reste à l'actif de Babylone :

1. Le remplacement de la maison de bois aryenne par la maison de pierre babylonienne, et par suite

2. l'abandon de la construction de maisons isolées et la substitution de la ville au village.

3. L'emploi, inconnu des Aryas à l'époque primitive, de la pierre pour fortifier les villes,

4. pour construire les routes,

5. les ponts (249).

6. Le travail des métaux,

7. leur application à la monnaie.

8. Le commerce d'argent : prêt à intérêts *(foenus nauticum)*.

9. Diverses autres institutions du droit privé; les arrhes, l'écriture des contrats chez les Grecs, les doubles des documents juridiques chez les Romains, et bien d'autres.

10. Dans le domaine du droit public : la république ;

11. dans celui des relations commerciales internationales: le pacte d'hospitalité.

12. L'alphabet et l'écriture.

13. La mesure babylonienne du temps : jours, heures, minutes, ainsi que l'horloge d'eau servant à les indiquer. La division des semaines, résultant de l'institution du septième jour de repos, n'a passé aux Aryas que par l'intermédiaire du christianisme ; en revanche la vigile romaine de trois heures paraît être d'origine babylonienne.

14. La mesure de l'espace et les mathématiques.

15. L'observation des astres en mer et l'astronomie.

16. Les arts plastiques. Leur essor précoce chez les Grecs et tardif chez les autres peuples indo-européens oblige à conclure que les premiers ont reçu une impulsion qui fit défaut aux derniers. Jusqu'à plus ample informé et aussi longtemps que l'on n'aura pas prouvé que la population aborigène, qu'ils trouvèrent dans le pays, avait acquis un sens artistique plus élevé, je ne pourrai m'empêcher d'admettre que les Hellènes reçurent leur éducation des Phéniciens. Fixés

(249) Le système babylonien de détourner les fleuves pour construire les ponts de pierre n'a pas trouvé, que je sache, d'imitateurs chez les Aryas d'Europe ; non plus que la construction rendue possible de la même façon d'un tunnel sous le lit d'un fleuve. Inutile de remarquer que le détournement du *Busento* exécuté par les Visigoths lors des funérailles d'Alaric ne peut être attribué à une imitation des Babyloniens.

dans l'Asie mineure, la Grèce et son archipel dès l'époque la plus reculée, ceux-ci exercèrent une grande influence sur les Grecs (à la différence des autres peuples indo-européens), même en d'autres matières, p. ex. en fait de religion.

La part de leur civilisation que les Aryas d'Europe doivent aux Sémites est donc énorme et jusqu'à ce jour une partie importante de l'antique Babylone continue à vivre dans nos institutions. Le Sémite est devenu l'éducateur de l'Aryas ; l'esprit supérieur remplit cette mission envers tous ceux qui l'approchent. A son défaut l'Aryas eût eu peut être besoin de millions d'années pour atteindre son degré actuel de perfectionnement. Si son apprentissage a été si notablement raccourci, il doit cette avance aux Grecs et aux Romains, premiers héritiers d'une civilisation éclose dans une autre partie du monde, et qui la propagèrent à leur tour chez les autres peuples indo-européens. Successeur du Sémite, dispensé de réunir les premiers éléments, de tout conquérir lui-même, l'Aryas a recueilli sans peine la succession de ses auteurs. Mais il a loyalement contribué à l'augmenter, non seulement en quantité, mais surtout en qualité ; il a inauguré de nouvelles voies de civilisation que le Sémite n'a jamais foulées, et que la direction particulière de son esprit lui tenait fermées.

A ce propos se présente une question de la plus haute importance, celle de la dissemblance de la race sémitique et de la race aryenne. Nous allons nous en occuper.

IV.

LA RACE DES ARYAS ET DES SÉMITES.

1. Nécessité indispensable de s'orienter sur la race de ces deux peuples.

XXXIII. Si j'ai soumis le monde babylonien à un examen aussi minutieux, ce n'est pas avec l'intention de passer en

revue la part de civilisation que les Aryas ont reçue des Sémites ou, en termes juridiques, pour faire l'inventaire de cette succession. Mes recherches avaient une autre utilité : la possibitité qu'elles m'offraient dans une si large mesure, d'établir d'une manière irréfutable ma théorie sur le rapport de causalité entre le sol et ses habitants. Non que cette preuve fût nécessaire pour le Babylonien lui-même, car il suffisait de signaler simplement tout ce qui lui appartient dans la culture des Indo-européens. Ce but pouvait être atteint sans étudier le processus du progrès à Babylone, sa spontanéité, ou son éclosion sous l'influence de l'habitat. Mon objectif dans cette démonstration était l'Aryas plutôt que le Babylonien ; — j'entends l'Aryas dans sa patrie originaire ; — la preuve faite pour le Babylonien devait trouver son application à l'Aryas. C'est donc chez le Babylonien que je compte établir la thèse que j'applique à l'Aryas : *le sol est tout le peuple*. Si le tableau du monde babylonien ne m'avait ouvert les yeux, je n'aurais guère pu reconnaître que, pour l'Aryas également, pour sa civilisation et sa race, le sol de la patrie a tout fait. En démontrant dans les détails l'influence de ce facteur sur le Babylonien, j'ai établi des comparaisons avec l'Aryas ; cela me paraissaît plus opportun que des vues d'ensemble exclusivement consacrées à la preuve de l'influence du milieu sur la civilisation de l'Aryas. Cette étude n'aurait pu trouver place que dans le premier livre, mais la notion du rapport de causalité entre le sol et le peuple y faisait défaut, et il a fallu les exemples empruntés au Babylonien pour l'introduire dans le second. Ma méthode qui, pour chaque particularité, compare l'Aryas au Babylonien, devait du reste donner plus d'évidence à ma proposition, dans son application aryenne. La démonstration faite pour le Babylonien indiquait d'avance la solution du problème pour l'Aryas. *Chez chacun des deux peuples la différence de civilisation doit être mise exclusivement au compte de leur patrie.* J'essaierai dans les paragraphes suivants la

même démonstration par rapport à la différence de leur *race* respective.

Je vais aborder un terrain très glissant, et par celà même soigneusement évité jusqu'ici. Qu'est-ce que les historiens, nos prédécesseurs, ont trouvé à dire de la race du Babylonien et de l'Aryas? Rien; il y a là pour eux un x historique qu'ils laissent de côté. Et la question de savoir comment cette race s'est formée? C'est l'x à la deuxième puissance, deux inconnues au lieu d'une! Je ne puis que paraître téméraire en n'évitant pas le problème, car il doit d'avance paraître insoluble à tout le monde. Je vais indiquer le moyen par lequel j'espère néanmoins le résoudre.

Je vais procéder par déduction ; j'argumenterai de la *religion* des deux peuples. L'homme se peint dans ses dieux; — tels les dieux, tels les hommes. La proposition : Dieu créa l'homme à son image, peut se retourner : l'homme s'est créé Dieu à son image. Si donc nous voulons savoir comment nous devons nous représenter les Sémites et les Aryas, tournons nous vers leurs Dieux, nous y trouverons le reflet de leur propre image. J'examinerai ensuite les conditions respectives de leur *vie extérieure*. Les peuples et les individus ne se trouvent point sur la même ligne quant à l'influence qu'exercent sur eux les conditions de leur vie extérieure. A son entrée dans le monde, l'individu porte en lui le germe de l'homme futur, germe qui peut être si tenace, si âpre et si dur que toutes les modalités ultérieures de la vie ne peuvent l'atteindre que fort peu. Les peuples au contraire n'apportent rien sur terre, ils *deviennent* ; ils sont comme une tablette vierge de toute écriture, et ce que l'on peut lire en eux après des milliers d'années d'existence est exclusivement l'œuvre de l'histoire. Au contraire, les caractéristiques constatées chez l'individu à la fin de sa carrière, existaient déjà dans leurs traits fondamentaux lors de sa naissance; les contours de sa vie extérieure ont seuls pu subir des modifications. Le délai que la nature accorde pour agir sur l'homme isolé est

mesuré de la manière la plus parcimonieuse et se borne au court espace de la vie d'un homme, tandis que les peuples vivent des siècles, et les modalités de leur existence ont le temps d'épuiser complètement leur action. Si l'être humain perdurait pendant autant de millénaires qu'il subsiste d'années, l'influence des conditions de la vie sur l'homme interne ne se démentirait pas davantage à son égard.

De cette manière je crois pouvoir établir avec assez de sûreté la différence intrinsèque existant entre le Babylonien et l'ancien Aryas. Comme leurs dieux sont façonnés, ils le sont eux-mêmes ; comme ils ont vécu ils ont *dû* être. Que celui qui veut contester cette nécessité essaie de renverser la proposition sur laquelle je l'appuie ; quant à moi je crois avoir exprimé une des vérités les plus inattaquables de la philosophie de l'histoire.

Je ne me tiendrai pas à la comparaison du Babylonien et de l'ancien Aryas, j'élargis mon champ d'observation et je l'étends à leurs descendants, à tous les peuples formant leur lignée : Babylone donnant naissance aux Assyriens, aux Phéniciens et aux Juifs ; l'Iran produisant les Indiens, les Iraniens et les Indo-européens ; en somme, d'un côté les *Sémites*, de l'autre les *Aryas dans le sens le plus large*. Mon thème prend ainsi la physionomie qu'il a dans le titre de ce paragraphe: *la race des Aryas et des Sémites*. Je vais exposer les considérations qui m'ont porté à élargir ainsi mon travail.

Qu'aurai-je gagné pour le but de cet ouvrage à prouver que les Babyloniens et les anciens Aryas étaient des peuples de race différente? A l'aurore de leur histoire sur le sol de l'Europe, les Indo-européens rencontrent la civilisation de Babylone; celle-ci devient un élément de leur propre *préhistoire* — la *pré*histoire des Aryas en Occident se présente comme *post*histoire des Babyloniens. Or cette posthistoire s'étend sur tous les peuples descendant de ces derniers. Les descendants des anciens Aryas se rencontrent avec la

postérité des Babyloniens, sans que l'on puisse constater aucun contact antérieur. L'histoire, le plus souvent, ne laisse rien perdre de ce qu'elle a engendré de grand chez un peuple, elle le fait passer ailleurs par succession : les Aryas deviennent les héritiers des Sémites ; armés des ressources de leurs auteurs, ils furent élus pour ajouter un nouvel acte au prologue des annales universelles qui s'était joué chez eux. Qui ne se demanderait après cela : comment se fit-il que les Sémites disparurent et que les Aryas vinrent à leur place? La cause ne peut être que la supériorité de la race aryenne sur la race sémitique. La préhistoire des Indo-européens aura donc à nous révéler non seulement leur état lorsqu'ils *entrèrent* dans l'histoire, mais celui des Sémites lorsqu'ils en *sortirent*. Cette question résolue, nous saurons pourquoi les Sémites disparurent du théâtre du monde. Dans les limites de la capacité *restreinte* de leur race, ils avaient rempli leur rôle ; ils étaient épuisés, usés, affaiblis par l'âge. L'histoire n'avait plus besoin d'eux, ils pouvaient disparaître. Un peuple jeune, plein de force juvénile, grandi dans le silence les remplaça. Né sur un autre sol, doué d'une autre nature, il était en état d'accomplir une mission qui ne pouvait appartenir aux Sémites.

Tel est le motif de mes recherches sur les deux races. Elles dépassent si peu le cadre de mon étude qu'à leur défaut il ne serait pas complètement rempli. *Le remplacement dans l'histoire universelle du Sémite par l'Aryas ne peut être rendu compréhensible qu'en montrant la supériorité de l'une race sur l'autre.*

Si je réussis à prouver pour tous les Sémites d'un côté, et tous les Aryas de l'autre, l'existence de certains traits communs, j'aurai établi en même temps aussi qu'ils remontent à une époque antérieure à la dispersion des peuples primitifs. Ces traits sont ceux de la race originaire des peuples pères. Si même par d'autres voies, nous ne pouvions rien en demêler, la conclusion tirée des peuples fils aux

peuples pères seule suffirait parfaitement pour ne laisser aucun doute. Et cette race originaire doit avoir été imprimée d'une manière presque indestructible aux deux peuples pères pour se maintenir chez leurs peuples fils respectifs après plusieurs milliers d'années, ce qui se réalisa, comme nous le montrerons tout à l'heure. Dans le Juif on reconnaît encore le Sémite des temps anciens; on retrouve le Babylonien et le Phénicien dans l'Indien actuel, et dans les peuples indo-européens on reconnaîtra encore l'antique Aryas. La loi qui en résulte c'est que le processus de première formation d'une race est décisif pour toute la vie des descendants. Bien des traits peuvent s'ajouter pendant leur développement; ils ne parviennent point à effacer l'effigie fondamentale de leur être, qui transparaît toujours clairement reconnaissable. La *formation originaire de la race* est pour les *peuples* sur la même ligne que *l'innéité chez l'individu*. Ce que la nature accomplit pour celui-ci dans le sein maternel, l'histoire l'accomplit pour ceux-là dans la première période de leur existence. Nous verrons plus tard de quelle manière l'œuvre s'accomplit dans notre cas. Dans les conditions *extérieures* de leur vie, telles qu'elles étaient inéluctablement tracées par leur nature, les Babyloniens et les anciens Aryas *devaient* nécessairement devenir ce qu'ils devinrent.

Si les dissemblances existant entre eux se constatent encore chez leurs descendants après des milliers d'années, cela prouve que leur race respective doit déjà avoir été accusée de la façon la plus énergique à l'époque de la séparation des peuples fils. Cela résulte pour les anciens Aryas de l'attestation de la langue (p. 23); pour les Babyloniens du *haut degré de civilisation* qu'ils avaient déjà atteint à l'époque où les Phéniciens et les Juifs se détachèrent d'eux ([250]), ce qui n'a pu être que l'œuvre de milliers d'années.

([250]) J'en ai donné les preuves plus haut; je rappelle par rapport aux Phéniciens la navigation maritime, l'emploi des observations astronomiques

2. Tentative faite par Renan pour réduire la différence des Aryas et des Sémites au polythéisme et au monothéisme.

XXXIV. Il existe le plus saisissant contraste entre l'importance que j'attribue au problème de la race des Sémites et des Aryas, et l'attention que la science a jusqu'ici accordée à cette question. Chez les historiens le plus profond silence règne à cet égard; même un homme comme Ranke, qui par la largeur de ses vues, ses efforts toujours dirigés vers la constatation de corrélations historiques et sa maîtrise pour caractériser les personnalités éminentes, était digne et capable comme nul autre de traiter cette matière, même lui, dans son Histoire universelle, l'a complètement laissée de côté. Ce n'est certes pas qu'il ne l'ait point aperçue — elle *doit* s'être imposée à lui — mais il l'aura repoussée parce-qu'elle ne lui offrait point de perspective de solution satisfaisante. Il n'a pu, il est vrai, qu'être encouragé dans cette attitude par le seul essai fait jusqu'alors par un orientaliste, et qui assurément ne lui est pas resté inconnu. C'est celui de Renan([251]) que je vais reproduire et examiner.

D'après cet auteur, le contraste entre Aryas et Sémites s'exprime par polythéisme et monothéisme. La grande diffé-

---

et de la colombe pour des buts nautiques; pour les Juifs, la construction de la tour de Babel, l'or et l'argent qu'Abraham emporta et leur connaissance des intérêts, qui met hors de doute l'existence des trois institutions caractéristiques de la vie civilisée des Babyloniens: la navigation maritime, l'art de bâtir et le commerce, à une époque qui doit être reculée au moins jusqu'à la fin du quatrième millénaire (fondation de Sidon vers l'an 3000).

([251]) Renan. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Première partie. Paris, 1855, p. 1. Suite dans le *Journal Asiatique*, T. XIII, p. 215 à 282, 417 à 480. Paris, 1859, dans laquelle il défend son opinion contre les objections qu'elle avait soulevées. — Je citerai ces deux ouvrages par I et II.

rence existant entre ces peuples aurait sa cause unique dans leur religion. Voyons ce qui en est.

Déjà à priori, cette opinion est peu vraisemblable. La religion ne constitue nullement tout l'être d'un peuple, elle n'en est qu'un côté, très important peut-être, mais peut-être aussi assez insignifiant. Qu'apprenons-nous de la différence entre le caractère du Grec et celui du Romain si nous examinons uniquement la religion des deux peuples? Autant que rien. Comme nous apprenons infiniment plus lorsque nous étudions l'art et la philosophie chez celui-là, l'État et le droit chez celui-ci. Cet examen nous dévoile non seulement leur façon de considérer la vie mais encore leur rôle dans l'histoire universelle. Les Aryas étaient autrefois polythéistes, par le christianisme ils sont devenus monothéistes. Si le polythéisme et le monothéisme avaient sur la race l'influence que veut leur attribuer RENAN, les Aryas auraient dû devenir tout autres. Ils sont restés les mêmes. Le tableau caractéristique que TACITE trace des Germains, et CÉSAR, des Gaulois, est encore exact dans ses traits essentiels pour leurs descendants. Même pour le peuple d'Israël, pour le peuple modèle du monothéisme, auquel en première ligne RENAN a emprunté son image caractérisque du Sémite, il n'en est pas autrement. Nous verrons plus loin qu'il n'était pas monothéiste dès l'origine, et que ce n'est que plus tard qu'il substitua le monothéisme au polythéisme. D'après RENAN, il aurait dû devenir ainsi tout autre que le peuple père babylonien qui s'en tint au polythéisme. Cela n'est point arrivé; le caractère sémitique, abstraction faite de la religion, s'est conservé chez lui.

Ce qui a déterminé RENAN à réduire la différence entre les Aryas et les Sémites au polythéisme et au monothéisme n'est pas malaisé à reconnaître. Au point de vue de l'histoire universelle, l'abandon par l'humanité du polythéisme est un des plus gigantesques virements survenus dans le cours de toute l'histoire. Les Aryas polythéistes, les Israélites et les

Arabes monothéistes — quoi de plus tentant que de fixer d'après ce fait, qui pour leur rôle différent est sans aucun doute de la plus haute importance, la dissemblance entre la race aryenne et la race sémitique?

Nous venons de voir que monothéisme et polythéisme ne suffisent point pour épuiser tout l'être d'un peuple. La mesure que Renan croit posséder pour différencier les Aryas et les Sémites est donc, en toute hypothèse, trop *étroite*. Mais elle est en même temps *fausse*. Il n'est pas vrai que tous les Sémites ont été monothéistes; seuls les Israélites et les Arabes le furent, et non les Babyloniens, les Assyriens, les Phéniciens. Encore les premiers ne le sont-ils devenus que dans le cours du temps.

D'après RENAN, le monothéisme forme le patrimoine originaire des Sémites, la nature même l'avait mis dans leur berceau. Ils apportèrent au monde « *la conception* PRIMITIVE *de la divinité* » (II. 418); c'est la « gloire de la race sémitique d'avoir atteint, *dès ses premiers jours*, la notion de la divinité » (I. 5). Cette assertion suppose admis que le caractère des peuples leur est inné comme celui des individus, et RENAN n'hésite point à se rallier ouvertement à cette opinion encore très répandue ([252]). J'ai déjà dit ce qu'il faut en croire. Le caractère d'un peuple n'est pas un produit naturel, c'est l'œuvre du temps, le précipité de toute son existence historique. Le torrent de la vie passe avec fracas, mais le sédiment déposé dans les atomes isolés reste;

([252]) II, 445: « A l'origine, l'espèce humaine se trouva divisée en un « certain nombre de familles, ÉNORMÉMENT DIVERSES les unes des autres, « dont chacune avait en partage certains dons ou certains défauts ». « Ce fait « de la race qui réglait tout dans les relations humaines » ne s'est que peu à peu, dans le cours du temps, affaibli à la suite des épreuves du peuple, et « l'idée de race fut rejetée sur un second plan, sans disparaître pourtant tout « à fait. »

— telle l'histoire du peuple, tel son caractère : *esse sequitur operari*.

J'établirai plus loin que cette proposition est vraie pour les Sémites et les Aryas, comme pour tous les autres peuples du monde. Je vais d'abord prouver les deux théorèmes avancés ci-dessus (p. 273).

Les Babyloniens, les Assyriens, les Phéniciens furent de tout temps ([253]) polythéistes et le demeurèrent toujours; pour maintenir debout à leur égard son affirmation du monothéisme de *tous* les Sémites, RENAN a suivi une voie toute particulière. Les divers dieux de ces trois peuples n'auraient été que des *noms* différents d'une seule et même divinité, considérée comme unique, et dont les qualités et les faces multiples étaient ainsi exprimées. Cette idée ne pouvait manquer de contradiction ([254]). De cette manière on pourrait absolument supprimer la notion du polythéisme; ce qui est vrai quelque part doit l'être partout. Si les divers Dieux des Sémites ne sont que les noms différents d'une seule et même divinité, la même hypothèse doit s'appliquer à ceux des Grecs, des Romains, des Germains. Lorsque, pour un seul et même Dieu, on se borne simplement à distinguer des *qualités* ou des *faces* différentes, comme la chose se pratiqua, plus

([253]) Sur l'assertion que les Sémites ne le sont devenus que lorsqu'ils se sont fixés en Mésopotamie et par les Accadiens-Summériens, v. plus loin.

([254]) De la part des savants allemands en premier lieu, que je sache, par STEINTHAL, *Zeitsch. für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, T. I. Berlin, p. 328-345. Il serait parfaitement déplacé ici de donner d'autres indications bibliographiques; je remarque seulement que deux savants allemands : GRAU, *Semiten und Indo-germanen in ihrer Beziehung zur Religion und Wissenschaft, eine Apologie des Christenthums vom Standpunkt der Völkerpsychologie. Stuttg.* 2e édit. 1886, et HOMMEL. *Die Semitischen Sprachen und Völker*, T. I., Leipz. 1883, se sont ralliés à RENAN en ce qui concerne le monothéisme des Sémites.

que partout ailleurs, chez les Grecs([255]), cela se fait par *apposition* ou par addition d'un *adjectif* avec *maintien du nom* du Dieu, *au singulier*. Mais lorsque l'on rencontre le pluriel, comme chez les Grecs (θεοί), chez les Romains (*dii*), et chez les Babyloniens (V. plus loin) ou *plusieurs noms singuliers* comme noms de Dieux, cela prouve que la notion de l'unité divine est étrangère au peuple, que celui-ci conçoit au contraire les porteurs des noms différents comme des individualités distinctes. Le pluriel de la *langue* est le pluriel des *choses* : *le polythéisme;* le singulier de la langue employé seul (un seul nom([256]) : Jahve, Allah, Dieu) est le singulier de la chose : le *monothéisme*.

Que les Babyloniens aient considéré leurs dieux comme des êtres personnels, cela résulte des formules imprécatoires mentionnées ci-dessus (p. 246 s.), et tout d'abord de ce que les divers dieux, après avoir été invoqués isolément([257]), se trouvent tous compris sous la forme plurale : *dei omnes supra memorati*. Cela résulte ensuite de la diversité du rôle attribué à chacun d'eux dans la punition du criminel; tour à tour ils lui infligent un mal *particulier*. Mais la preuve la plus décisive, devant laquelle toute contradiction doit cesser, est fournie par la relation babylonienne du déluge,

---

([255]) Comp. l'énumération de la table de Preller, *Griechische Mythologie*, pour les noms des divers dieux.

([256]) Sur la forme plurale *Elohim* v. ci-dessous.

([257]) Oppert et Ménant, l. c., p. 103 : *deus Anu*, *Bell et Ea*, p. 104-105 : *Nebo... Bin... Sin... Samas... Istar... Gula... Ninip... Nirgal... Zomal... Turda... Ishara*. Les diverses divinités babyloniennes ne présentent aucun intérêt pour nous, v. à cet égard Hommel, *Die Semitischen Völker und Sprachen*, p. 370-397, résumé par Duncker, *Geschichte des Alterthums*, T. I, 5e édit. Leipz. 1878, p. 267-272, Eduard Meyer, *Geschichte des Alterthums*. Stuttgart, 1884, T. I, p. 175, 176. Une table assyrienne compte huit dieux supérieurs, 50 dieux du ciel et de la terre et 300 esprits célestes. Duncker, p. 275.

où l'un dieu contrecarre et renverse les plans des autres. La relation se termine en disant que CHASIS-ADRA, quand il fut sauvé, bâtit un autel sur le sommet de la montagne et y fit un sacrifice auquel les dieux affluèrent « comme des mouches ».

Il reste donc acquis que les Babyloniens ont été polythéistes, et il en est de même des Assyriens et des Phéniciens. D'après HOMMEL (l. c. p. 28) qui croit avec RENAN à leur monothéisme originaire, les Sémites ne sont devenus polythéistes que plus tard, en changeant leur monothéisme primitif contre le polythéisme des Accadiens-Summériens. Il n'a pas encore produit la preuve de son assertion, mais il l'a annoncée — il faudra donc attendre, mais je doute qu'il la fournisse. L'événement serait unique dans l'histoire; partout le polythéisme a précédé, le monothéisme n'est jamais venu qu'après. Cette opinion paraît provenir uniquement de ce que l'on a admis que les Hébreux ont été de tout temps monothéistes. Or, semble-t-il, si le peuple fils l'était, le peuple père doit l'avoir été également. Cela repose sur de fausses prémisses.

Les Hébreux, et aussi les Arabes dont je n'ai pas encore parlé, n'ont pas été monothéistes à l'origine, mais le sont devenus dans le cours du temps. Pour les Arabes, le fait est incontestable. Leur conversion au monothéisme ne date point, il est vrai, comme on l'admettait jadis, de Mahomet seulement; de nouvelles recherches ont au contraire établi [258] que si elle n'était pas complètement accomplie à

---

(258) WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten*, 3e livraison : *Reste arabisches Heidentums*. Berlin, 1887, p. 184 : « Au sixième et au septième siècle de notre ère ALLAH a complètement supplanté les dieux »... « Les païens, dit Mahomet lui-même, dans les moments du plus grand danger s'adressent toujours à ALLAH et non aux faux dieux ». La manière dont la conversion s'est accomplie est ici magistralement exposée (p. 185, 186). L'expression : le Dieu (pour désigner le Dieu de la tribu seul), qui dans l'usage de la

cette époque, elle était au moins préparée. A mon avis, il faut admettre la même situation pour les Hébreux jusqu'au temps de Moïse. D'après la tradition de l'Ancien Testament, leurs ancêtres demeuraient en Mésopotamie. Leur chef de souche légendaire, Abraham, était sorti d'Ur en Chaldée (Genèse, **16**, 28, 31), et son petit-fils y retourna pour chercher une femme de sa tribu. Lorsque Jacob repartit, l'une de ses femmes, Rachel, emporta secrètement les *faux dieux* de son père (Genèse, **31**, 19, 32-33). Il est donc impossible qu'Abraham ait déjà été monothéiste; d'ailleurs lui même, comme son monothéisme, sont des inventions de l'époque postérieure. A le considérer comme chef de souche de tout le peuple, il fallait inévitablement en faire un monothéiste. S'il eût été idolâtre, pourquoi son peuple ne l'eût-il pas été également? Abraham *devait* donc déjà connaître la foi en un seul Dieu, on ne pouvait laisser au peuple, toujours enclin à retomber dans son ancienne idolâtrie, un argument aussi fort que cet exemple.

Qu'il s'agisse ici d'une pareille émendation tendancielle du temps primitif, opérée à la lumière et dans l'intérêt du temps postérieur, c'est ce qui résulte des traces du polythéisme primitif conservées, malgré tout, dans l'Ancien Testament, p. ex. Genèse, **6**, 2 : « les fils de Dieu regardent après les filles des hommes ». Il faut ajouter l'attestation que fournit la langue dans la forme plurale : *elohim* (= les dieux) pour désigner Dieu. On ne saurait concevoir qu'elle eût pu naître chez un peuple croyant de tout temps en un seul Dieu; elle montre qu'il avait originairement plusieurs dieux. Lorsque ceux-ci firent place au Dieu unique, l'expression fut conservée

---

langue régnait presque seule forma insensiblement la transition à l'idée d'un dieu identique, commun à toutes les tribus, unique et universel. Dans le Coran, on cite encore des faux dieux du peuple.

et s'appliqua à lui[259]. Ce n'est qu'avec Moïse que le monothéisme apparaît chez les Juifs, jusque là ils étaient adonnés au polythéisme. Ainsi, et ainsi seulement, s'explique la nécessité du commandement : tu n'auras pas d'autres dieux que moi. Si RENAN avait raison de dire (II, 228) « que depuis une antiquité qui dépasse tout souvenir, le peuple hébreu posséda les instincts essentiels qui constituent le monothéisme », cet ordre aurait été aussi absurde dans la bouche de Moïse, qu'il le serait dans celle d'un prédicateur moderne. Pour un peuple chez lequel le monothéisme a passé dans la chair et dans le sang, il ne fallait pas prohiber le culte des idoles, pas plus qu'il ne faut, chez un peuple civilisé, défendre le cannibalisme. Ce que Moïse voulait prévenir, ce n'était pas la *chute* dans l'idolâtrie, mais la *rechute*, qui était fortement à craindre pour ceux qu'il avait lui-même conduits au monothéisme, récidive souvent renouvelée au témoignage de la Bible. C'était une *nouvelle doctrine* que celle que prêchait Moïse, en contradiction avec l'*antique foi* du peuple. Ses successeurs virent la lutte entre elles ; elle fut séculaire, jusqu'à ce que le souvenir et le respect de la foi première fussent complètement éteints et le culte des idoles radicalement extirpé : combat semblable à celui que le christianisme soutint chez les Germains contre le paganisme, lequel persista pendant des siècles à ses côtés, dans une foule de vestiges et de réminiscences.

---

(259) RENAN ne veut pas admettre cela ; il objecte (II, 228, 219) « que les absorptions de divinités dont l'histoire des cultes polythéistes offre de nombreux exemples, se passent d'une autre manière : les divinités absorbées ne disparaissent pas entièrement ; elles sont subordonnées aux dieux supérieurs, comme demi-dieux ou comme héros ». L'assertion est renversée par la preuve fournie par WELLHAUSEN (note 258) que les divers dieux des Arabes ont été entièrement absorbés, à l'époque historique, dans Allah.

C'est donc Moïse qui le premier a prêché à son peuple la doctrine du dieu unique. Où l'a-t-il puisée? en lui même? Ce serait un événement sans égal dans l'histoire de l'humanité. Aucune grande vérité n'est venue au monde soudainement, sans transition, comme Minerve sortant du cerveau de Jupiter; toutes ont exigé une longue gestation pendant laquelle elles devaient mûrir jusqu'à l'apparition de l'homme appelé à cueillir le fruit. Les esprits les plus éminents ont eu leurs précurseurs dans la recherche de la vérité. Et chez Moïse seul cette loi de l'histoire se serait démentie? L'évolution du polythéisme au monothéisme aurait dû s'accomplir dans son âme pendant le court laps de temps d'une vie humaine!

Enfant adoptif d'une fille de roi d'Egypte, Moïse, seul parmi son peuple, reçut une éducation qui ne pouvait échoir à aucun de ses compagnons de tribu : celle des prêtres égyptiens. Ils lui donnèrent des leçons de sagesse. Or chez eux, ainsi que l'a établi la nouvelle égyptologie, s'était formée de bonne heure déjà une doctrine gardée secrète pour le commun du peuple et restant l'apanage des initiés : la doctrine du Dieu unique(260), « du Dieu Soleil, unique, pri-« mordial, éternel. Il règne sur le monde et s'y manifeste; « tous les autres dieux ne sont que des formes ou des noms, « et l'esprit humain lui-même (Osiris) n'est qu'une émanation « de lui qui retourne à sa source après la mort. » C'est dans la caste sacerdotale, composée des esprits les plus éclairés, le seul collège religieux de l'antiquité qui se fût élevé jusqu'à la pensée philosophique, que la notion de l'unité divine pouvait se former insensiblement, c'est dans son sein que Moïse apprit à connaître et à pénétrer la vérité ; il la prêcha à son peuple, après l'avoir conduit hors d'Egypte. A la place

(260) V. à cet égard ÉDUARD MEYER l. c., formation de la doctrine monothéiste secrète, § 92.

du Dieu Soleil de l'Egypte, Moïse mit Jehovah, et au dogme de l'émanation il substitua l'affirmation connue de la ressemblance de l'homme avec son créateur : « Puis Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... « il le créa à l'image de Dieu » (Genèse, I, 26, 27). Mais s'il faut lui refuser le mérite intellectuel de la conception de cette doctrine, il lui reste le mérite moral, encore bien plus grand, d'avoir mis à son service tout le prestige de sa puissante personnalité et de l'avoir imposée d'une main de fer à son peuple.

Il en est exactement de Mahomet comme de Moïse. De même que celui-ci ne devait pas sa doctrine du Dieu unique à sa propre conception, mais aux prêtres égyptiens, de même Mahomet ne conçut Allah que parce qu'il avait appris à connaître le monothéisme des Juifs et des Chrétiens vivant au milieu des Arabes. Partout où le monothéisme se montre, le polythéisme est près de finir, comme l'imperfection cède à la perfection — ce n'est qu'une question de temps : à la splendeur du Dieu unique pâlissent les Dieux, comme les étoiles devant l'éclat du soleil. Chez Mahomet également, le mérite de la nouvelle doctrine ne gît pas dans l'invention, mais il lui reste aussi le mérite moral d'avoir converti son peuple en exposant sa personnalité toute entière.

La théorie de la tendance primordiale de la race sémitique vers le monothéisme s'est donc montrée historiquement insoutenable. Les deux seules tribus sémitiques chez lesquelles le monothéisme apparaît, après une longue pratique du polythéisme, les Hébreux et les Arabes, n'y sont pas arrivées par un instinct de race, mais elles ont été contraintes par le fer et le feu de subir les dogmes de Moïse et de Mahomet ; — chez un peuple adonné au monothéisme de tout temps, il n'aurait pas fallu la menace de la peine de mort contre l'idolâtrie.

Mais le monothéisme des Hébreux ne mérite ce nom que

dans un sens très restreint. Ce n'est pas la croyance à un Dieu unique à côté duquel il n'y en a point d'autre, mais au Dieu d'Israël: à Jehovah. A ses côtés il y a des dieux distincts pour les autres peuples ; Jehovah est seulement le premier, le plus puissant de tous. En réalité nous avons ici à côté du *monothéisme national* (hénothéisme, monolâtrie) un *polythéisme international*.

Tel est l'incommensurable progrès réalisé par le Christ. Le Dieu qu'il prêche est le Dieu universel, et non celui d'un seul peuple; ses disciples doivent le prêcher à *toutes* les nations ; le Christ est l'incarnation de l'universalité de la religion, le dernier pas que le monothéisme avait à faire. Le chemin parcouru dans l'histoire pour aboutir finalement au christianisme est donc marqué par les stations suivantes: les prêtres égyptiens, — Moïse, — le Christ, et comme successeurs de celui-ci, Mahomet et le bouddhisme dans sa forme moderne (non originaire).

Le progrès réalisé par le Christ n'appartient pas au judaïsme. Le Sémite ne conçut jamais que l'*exclusivisme national* de la divinité, qui forme partout le point de départ de la notion de Dieu ; l'israélite n'alla pas au-delà. Mais les Grecs avaient déjà franchi ce pas à l'apparition du Christ, et c'est pour cela que sa doctrine reçut chez eux un accueil qu'elle n'obtint jamais chez les Sémites. L'hellénisme de cette époque se caractérise par le cosmopolitisme qui l'animait, à l'extérieur comme à l'intérieur. Au dehors, par l'influence des Grecs sur tout le monde civilisé de ce temps, au dedans, par l'abandon réalisé par lui du principe exclusif de nationalité. Dégagé à l'étranger de tout lien national, citoyen du monde répandu partout, initiant tous les peuples à sa civilisation, le Grec s'était élevé dans sa patrie aux conceptions générales que trahit, sur le terrain religieux, la répudiation du nationalisme dans la notion de la divinité. Il a ouvert la voie au Christ, et je vais même plus loin, car je me rallie à l'opinion professée

par la nouvelle école historique, que le Christ a subi l'ascendant hellénique de son époque. Sa doctrine n'avait pas jailli du sol de son peuple — le christianisme marque au contraire une victoire sur le judaïsme; dès sa première origine il renferme un élément aryen. On a cru expliquer cette affinité entre lui et l'Aryas en disant que le Christ descendait d'un père de cette race. A mes yeux, cette attache physique n'a aucune valeur, elle pouvait exister ou manquer sans que la parenté morale en résultât ou fût absente.

Quoi qu'il en soit de cette action exercée sur lui par l'hellénisme, le Christ n'en a pas moins fait un pas incommensurable en avant de ce dernier. Le dogme chrétien d'un Dieu unique pouvait ne pas être neuf pour l'Hellène instruit, mais l'idée que Dieu est l'amour et que le salut de l'humanité entière est renfermé dans la charité, cette conception suprême, absolue, de l'être divin lui était étrangère. C'est à cette hauteur seulement, grâce à cet aboutissement non plus purement intellectuel, mais aussi moral, que l'universalité de la religion se trouvait réalisée *en pratique*, et qu'un véritable *message de salut* s'adressait à l'univers. La croyance en un Dieu unique est chose purement intellectuelle; comme toute vérité purement théorique, elle se concilie avec une parfaite dureté de cœur; mais la foi en un Dieu d'amour exclut l'égoïsme, lorsque les sentiments de l'âme s'accordent avec l'enseignement dogmatique. Un Dieu d'amour, c'est la victoire de la charité comme principe de l'ordre moral du monde.

J'en reviens au Sémite. Je crois pouvoir résumer les résultats acquis en disant que le monothéisme, bien loin de former l'héritage de la race sémitique, n'est arrivé à son véritable déploiement chez l'Aryas qu'avec la doctrine du Christ. Chez les Sémites, la divinité n'a jamais brisé les liens de la nationalité qui l'enserraient, même chez les Hébreux. Jehovah n'existe que pour son

peuple([261]); pour tous les Sémites, la cause dernière de la divinité, c'est *l'égoïsme national*: Dieu pour nous, mais non pour d'autres. L'idée de l'existence d'un même Dieu pour tous les hommes, l'idée de l'*universalité* ou de la *communauté*, par opposition à la *nationalité* ou à l'*exclusivisme* en matière de religion, — cette idée sans laquelle le monothéisme n'est qu'un mot vide et non une vérité, a été réalisée par les Aryas les premiers, et s'ils ont pu le faire, il faut en chercher le motif dernier, non pas dans leurs hautes facultés *intellectuelles* — car sous ce rapport ils ne sont en rien supérieurs aux Sémites, — mais dans leur *élan moral* plus élevé, dans l'*idéalisme* qui forme le trait fondamental de leur être (§ 36).

Cette opposition entre la nationalité et l'universalité sur le terrain religieux, se représente chez les Romains en matière juridique. De même ici le développement commence avec la *nationalité* et l'*exclusivisme*: notre droit n'existe que pour nous : les étrangers n'y ont aucune part([262]). Dans un intérêt propre, dans le but de rendre possibles les relations commerciales, ce principe fut peu à peu mis hors d'usage, mais il ne fut vraiment vaincu, c.-à-d. remplacé par celui de l'universalité, que dans le *jus gentium* des Romains, établi à côté du droit national destiné exclusivement aux citoyens (*jus civile*), comme droit général spécialement fait pour tous les peuples en relations avec eux. Le *jus civile* se trouve sur la même ligne que le polythéisme ou le monothéisme purement national; le *jus gentium* correspond au monothéisme international du christianisme, et les juristes romains attribuent à ce droit exactement le même carac-

---

([261]) « Je suis le Seigneur *ton* Dieu ». *Ton* Dieu se rapporte ici, comme si souvent dans l'Ancien Testament, non à l'individu mais au peuple. Exemple: « qui *t'a* ramené de l'Egypte » « parce que *tu* as été en servitude au pays d'Egypte ».

([262]) V. mon Esprit du D. R. I § 19.

tère d'universalité que l'église chrétienne donne à sa religion([263]). La notion de l'universalité apparut en premier lieu chez les Aryas, elle est toujours restée étrangère aux Sémites.

Au prétendu monothéisme des Sémites se rattache, d'après RENAN, un trait qui caractérise toute la race : l'intolérance religieuse. La tolérance est de l'essence du polythéisme, l'intolérance est spéciale au monothéisme. Mais en admettant qu'il ait raison, et je partage son avis, il en résulterait que son affirmation ne *peut* être exacte pour ceux des Sémites qui étaient polythéistes. D'après sa propre théorie, ils *doivent* avoir été tolérants. *Et ils l'ont été.* La seule circonstance que les Babyloniens n'imposèrent pas leurs Dieux aux Hébreux en exil à Babylone, mais tolérèrent l'exercice de la religion juive, en fournit la preuve. Et comment en eût-il pu être autrement pour les Babyloniens, les Phéniciens et les Carthaginois ? L'intolérance religieuse chez un peuple commerçant est une *contradictio in adjecto*. S'ils avaient voulu imposer leurs propres dieux aux peuples avec lesquels ils traitaient, ils auraient porté atteinte à ce que ceux-ci avaient de plus cher et de plus sacré; à la place d'un échange pacifique et de la permission de séjourner en pays étranger, ils auraient déchaîné une lutte mortelle. Chez les Sémites nous ne rencontrons l'intolérance religieuse, le zélotisme et le fanatisme, que parmi les monothéistes : Hébreux et Arabes de l'époque postérieure. A ceux là, Moïse avait expressément prescrit (Exode, 34, 13) que lorsqu'ils iraient en pays étranger, ils devaient « démolir les autels (des habitants de ces pays), briser leurs idoles et abattre leurs bocages sacrés ». Chez les Sémites poly-

([263]) L. 9 de J. et J. (1, 1) : *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur*. De même le moyen âge qui mettait le droit romain comme raison révélée (*ratio scripta*) en matière de droit à côté du christianisme comme religion révélée.

théistes, on ne peut découvrir la moindre trace de pareille prescription (264).

Pour les Aryas, l'assertion est exacte dans toute son étendue. Aucun de leurs peuples n'imposa ses dieux, et ne chercha même à faire de la propagande en leur faveur; à l'étranger comme chez eux, ils admettaient d'autres dieux à côté des leurs, et ce fut notamment un principe fondamental de la politique romaine en pays conquis, de ne pas apporter le moindre obstacle au culte national. Les Romains allaient même si loin, que dans le siège d'une ville étrangère, ils invoquèrent ses dieux protecteurs, en les priant de passer de leur côté (*avocare deos*) et de devenir les leurs.

Dans deux cas seulement, le pouvoir public à Rome semble s'être departi de cet esprit de tolérance. D'abord sous la république, au 2e siècle avant J. C., par rapport au culte des divinités égyptiennes, qui à cette époque se propageait de plus en plus, et contre lequel le Sénat réagissait de toute son énergie. Vers la fin de cette ère, ces dieux obtinrent non seulement tolérance, mais reconnaissance ouverte ;en l'an 43 les triumvirs élevèrent à Isis un temple public ; sous Auguste, il y en eut plusieurs. La seconde exception se place sous l'empire par rapport au christianisme, qui pendant près de trois siècles fut l'objet des plus cruelles persécutions. En réalité ce n'était pas l'esprit d'*intolérance religieuse* qui dictait cette conduite du pouvoir public, c'était : d'abord

(264) NÖLDECKE *Orientalische Studien*. Berlin, 1872, p. 7, en se basant sur le premier livre des Rois (19, 10), veut retrouver ce trait chez les prêtres de Baal également, qui avaient « démoli les autels du Seigneur et tué ses prophètes avec l'épée », mais il faut remarquer qu'ils n'étaient pas les prêtres d'un peuple étranger, mais ceux du peuple même (« les enfants d'Israël ») et que ce n'était qu'un acte de vengeance pour ce que leur avait fait Elie, qui avait tué par l'épée tous les prophètes de Baal (v. ibid. vers. 1).

l'*inconvenance morale* du culte — la prostitution dans le temple faisait partie du culte d'Isis — et ensuite, à côté de beaucoup d'autres maux dont on accusait faussement les chrétiens, le *danger politique* que l'on redoutait de la part d'une secte professant le principe que l'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

Le christianisme, le premier, a apporté aux Aryas l'esprit de l'intolérance religieuse. A peine sauvé lui-même des persécutions, il en appelle au pouvoir public, aussitôt qu'il est devenu puissant, pour faire décréter contre les hétérodoxes, les hérétiques, les apostats, les mêmes peines que l'on avait antérieurement infligées aux chrétiens. On ne peut attribuer cette tendance au fondateur du christianisme, elle émane non du Nouveau Testament, mais de l'Ancien, du judaïsme que celui-ci légua à l'Aryas. C'est un triste héritage; c'est la tunique de Nessus qui a empoisonné son sang. Mais lui-même a dû l'expier amèrement. Dans les persécutions des juifs au moyen âge et dans l'anti-sémitisme actuel, l'esprit d'intolérance s'est retourné contre son propre auteur : — l'injustice que tu fais à d'autres, tu la paieras toi-même; c'est la loi du talion dans la vie des peuples. L'Aryas échangera-t-il jamais l'esprit de l'Ancien Testament contre celui du Nouveau? ce moment semble être encore bien éloigné.

Ma critique de l'opinion de Renan se résume dans les deux propositions suivantes :

1. Il n'est pas vrai que les dissemblances entre Sémites et Aryas se meuvent autour de la différence du monothéisme et du polythéisme; tous deux étaient polythéistes à l'origine, comme l'ont été tous les peuples.

2. Il n'est pas vrai que l'intolérance soit de l'essence du Sémite, la tolérance de l'essence de l'Aryas. Aussi longtemps qu'ils professaient le polythéisme, ces derniers furent tolérants, l'intolérance ne les atteignit qu'avec le monothéisme. Elle apparaît pour la première fois dans l'histoire chez les

Hébreux, auxquels elle avait été inoculée par Moïsé ; c'est lui qui a mis au monde l'intolérance religieuse. Des Hébreux, l'esprit d'intolérance a passé avec le monothéisme aux Aryas, aux Arabes et à tous les autres adhérents de l'Islam : — la religion a appelé à son aide le fer et le feu.

3. La race des Sémites.

[XXXV, manque dans l'original].

4. La race des Aryas.

[XXXVI, manque dans l'original].

LIVRE TROISIÈME.

LE DÉPART DES ARYAS DE LEUR PATRIE.

I.

LE VER SACRUM.

1. La tradition.

XXXVII. L'institution à laquelle j'espère pouvoir emprunter des renseignements sur les circonstances du départ des Aryas de leur patrie est le *ver sacrum* des Romains. Le fait que cette institution se représente également chez les Grecs, les Italiotes autres que les Romains, même chez les Germains([265]), prouve que nous avons affaire, non à un usage né sur le sol de l'Italie, mais à une coutume remontant à l'origine de tous les peuples indo-européens. Nous nous en tiendrons dans ce qui suit à la physionomie qu'elle revêtait chez les Romains.

([265]) Sur les Grecs et les Italiotes : Schwegler *Röm. Gesch.*, I, p. 240, sur les Germains : Friedrich Franz, 3e *Jahresbericht des K. K. Staatsgymnasiums in Wien*, IV. Bezirk, publié par Fleischmann, en tiré à part, 1888, p. 7 s. Dans une des attestations citées par lui, l'usage est désigné comme *veterrimus ritus*. Chez les Grecs, il prenait la forme de dîmes offertes aux dieux ; chez les Scandinaves, le sort décidait qui devait émigrer ; chez eux, dans des cas de grande famine, le tiers, une fois même la moitié de la population aurait émigré ; d'après la légende des dieux, ce serait de cette façon qu'Odin avec les Ases serait venu d'*Asie* (Troie !). Nous avons déjà dit ce qu'il faut en penser (p. 12).

Les sources nous offrent deux points d'appui : les relations des écrivains romains et grecs ; en première ligne celle de Festus, et la formule officielle reproduite par Tite Live (XXII, 10) du vœu du *ver sacrum*, tel qu'il était soumis au peuple par le magistrat, pour la rédaction de son décret. En présence de sa contexture précise et détaillée, l'authenticité de ce texte ne peut être l'objet du moindre doute. Comme toutes les autres formules solennelles, celle-ci se trouvait évidemment en possession du collège des Pontifes[266], et vu sa haute importance pour notre étude, j'en reproduis littéralement les passages décisifs[267]. *Rogatus in haec verba populus: Velitis jubeatisne haec sic fieri? Si res publica populi Romani quiritium ad quinquennium proximum, sicut velim eam, salva servata erit hisce duellis, quod bellum populo Romano cum Carthaginiensi est, quaeque duella cum Gallis sunt, qui cis Alpes sunt, quod ver attulerit ex suillo, ovillo, caprino, bovillo grege, quaeque profana sunt, Jovi fieri, ex qua die senatus populusque jusserit?*

D'après l'exposé de Festus, admis par l'archéologie moderne, le *ver sacrum* avait l'aspect que voici.

En cas de nécessité extrême, on vouait aux dieux, au nom de l'État, afin d'implorer leur pitié pour le peuple, tous les êtres, hommes et animaux, dont on attendait la naissance jusqu'au printemps suivant. Les enfants étaient épargnés jusqu'à ce qu'ils fussent adultes[268] ; la jeunesse nubile des

---

(266) Elle doit s'être trouvée comme toutes les autres formules de nature religieuse dans les archives du collège des Pontifes, d'où Tite-Live l'a directement ou indirectement tirée ; il mentionne expressément la coopération du *Pontifex maximus*.

(267) Je reviendrai plus loin, à leur place, sur quelques points de détail.

(268) Même jusqu'à l'âge de 21 ans, dans le cas mentionné par Tite-Live, XXXIII, 44 de l'an 557 de Rome ; jusqu'à 20 ans d'après Festus: Mamertini, d 158.

deux sexes devait alors quitter la ville et chercher son salut à l'étranger pour trouver ailleurs une autre patrie. Le peuple brisait tout lien vis-à-vis d'eux — en cela consistait la différence du *ver sacrum* et de l'expédition d'une colonie — et ne s'inquiétait point de leur sort, remis exclusivement entre les mains de la divinité, qui pouvait en disposer d'après son bon plaisir. De là le nom de *ver* SACRUM et de *sacrani* pour ceux qui y prenaient part. Leur dieu protecteur était Mars (dont les *Mamertii* retinrent le nom); les conducteurs de la marche étaient les animaux qui lui étaient consacrés : le loup et le pic.

Cet exposé renferme trois points ne concordant point avec la formule solennelle du *ver sacrum*, et par rapport auxquels FESTUS a donc incontestablement commis une inexactitude.

D'abord il n'est pas vrai que l'on vouât les êtres à naître au printemps *suivant* (269). Pareil vœu aurait été indéterminé, car, comme tout *votum*, à Rome, il était subordonné à la condition que la divinité eût fait d'abord ce dont on l'avait priée. Dans l'espèce à l'occasion de laquelle TITE LIVE rapporte la formule solennelle du *ver sacrum* (XXII, 10), le terme fixé comportait cinq ans (*ad quinquennium proximum*). On y prévoyait expressément un décret ultérieur du peuple qui devait constater l'accomplissement de la condition et ordonner l'exécution du *ver sacrum* (*ex quo die senatus populusque jusserit*). Il ne pouvait donc s'agir, pour les jeunes des animaux, qui seuls sont nommés ici, que du printemps *suivant cette échéance* (270) ; point dont j'établirai l'importance pratique plus tard (§ 39).

(269) FESTUS, Mamertini, p. 158. FEST. Ep. *ver sacrum*, p. 379 : PROXIMO *vere*.

(270) En pratique cela était d'une haute importance. On restait maître d'organiser l'accouplement des animaux de telle façon que le part se produisît avant ou après le printemps.

Ensuite on ne vouait pas aux dieux *tout* ce qui devait naître en ce printemps[271]; il n'est pas fait mention, dans la formule, des êtres humains — et nous verrons plus tard (§ 38) ce que cela signifie —; parmi les animaux, on ne désigne que: *quod ver attulerit ex suillo*, *ovillo*, *caprino*, *bovillo* GREGE, et nous exposerons également (§ 38) l'importance qu'avait cette restriction au bétail en troupeaux.

Il n'est pas moins inexact de dire que les êtres à venir étaient consacrés à *Mars* ou même aux *dieux souterrains*; la formule nomme expressément *Jupiter* (*Jovi fieri*). Mars n'était que le dieu protecteur des émigrants. Quant à savoir comment il faut entendre la désignation du loup et du pic comme conducteurs des expatriés[272], nous ne trouvons pas le moindre renseignement dans les livres des archéologues romains.

L'envoi à l'étranger de la jeunesse à naître avait, d'après FESTUS, remplacé à l'époque primitive les sacrifices d'enfants, et cette opinion a été admise par la science moderne[273]. Elle est positivement fausse. Les sacrifices d'enfants étaient complètement inconnus chez le peuple père aryen; c'était une institution phénicienne qui se rattachait au culte de Moloch. Cela n'exclut point, il est vrai, que les Indo-européens, après leur séparation du peuple père, et par suite de leur contact avec les Phéniciens, n'aient pu en avoir connaissance et les adopter. Pour les Grecs, cela se trouve en effet affirmé par Diodore de Sicile (XX, 14); il veut y rattacher le mythe de Saturne qui

---

(271) FESTUS Epit. ad loc. cit. *quaecunque... animalia*. FESTUS, Mamertini p. 158 : *quaecunque* (ce qui comprend également ici les enfants) *vere proximo nata essent*.

(272) Attestations en ce sens dans FESTUS. Ep. Irpini, p. 106. *Picena*, p. 212, SERV. ad Aen. XI, 785, STRABON, V. 4,2, p. 240.

(273) D'après SCHWEGLER *Röm. Geschichte* l. c. on ne peut guère la mettre en doute.

dévore ses propres enfants, ce qui est évidemment erroné, car dévorer sa progéniture n'est pas la sacrifier à la divinité. L'exemple analogue et pleinement probant d'Agamemnon offrant Iphigénie en holocauste à Artemis lui a échappé. A l'époque primitive, les Italiotes peuvent aussi avoir connu les sacrifices d'enfants([274]); mais cela ne prouve en aucune façon que le *ver sacrum* s'y rattache; le contraire peut même être positivement prouvé. Lorsque le sentiment d'humanité s'en révolta, le sacrifice des vieillards au Dieu du fleuve, datant de l'époque de la migration (§ 49), fut simulé par la substitution de figures en jonc. Il en fut exactement de même des prétendus sacrifices d'enfants que l'on remplaça par des poupées (*oscilla*); dans les holocaustes d'animaux on usa d'un moyen identique; lorsque l'on ne pouvait se procurer les sujets nécessaires, p. ex. la biche pour Diane, le sanglier pour Mars, on les façonnait en cire ou en pâte à pain que l'on apportait à la divinité en prononçant le nom — l'appellation faisait de la chose ce qu'elle devait être([275]). Cela réfute la thèse du remplacement des sacrifices d'enfants de l'époque primitive par le *ver sacrum*; elle attribue aux Romains une chose qui serait sans exemple dans toute leur histoire : l'imitation d'un usage par un autre, qui n'a pas la moindre analogie avec lui. Les enfants que l'on a prétendument voués à la divinité, on les laisse vivre jusqu'à ce qu'ils soient adultes, alors qu'ils auraient dû être destinés à un sacrifice immédiat, et quand le temps est venu, on ne les immole point, mais on les expédie à l'étranger. Les archéologues romains ont eux-mêmes senti la contradiction. Dans le récit fait par FESTUS de ce qui s'est passé lors de l'expédition des Mamertini (Mamertini, p. 158),

---

([274]) Sur les traces dans lesquelles on veut les trouver V. MARQUARDT, *Handbuch der römischen Altertümer*, IV, p. 204.

([275]) SERV. ad Aen. II, 116 qui rapporte à cette occasion le principe général pour le culte religieux : *in sacris simulata pro veris accipi.*

Apollon, qui avait suggéré en songe au chef de tribu des Samnites, comme moyen d'être sauvé de la peste, de faire le vœu de livrer tous les nouveaux nés du printemps suivant, se fâche de ce que l'on ait laissé les enfants en vie. Vingt ans plus tard, la peste sévit de nouveau; il apparaît encore au même chef et lui annonce qu'il est puni pour ne pas avoir accompli son vœu; il exige qu'il le remplisse en expulsant tous ceux qui étaient nés à cette époque. Apollon doit ainsi intervenir pour lever une difficulté que les archéologues s'étaient créée eux-mêmes en comprenant faussement le *ver sacrum*. Si le dieu s'était entendu au *jus sacrum*, il aurait répondu : sacrifiez des poupées au lieu d'enfants, et votre vœu sera rempli; et si les auteurs romains, au lieu d'arranger le *ver sacrum* selon leurs idées, s'en étaient tenus à la formule solennelle qui le concerne, ils auraient aperçu qu'il n'a rien de commun avec un sacrifice humain à la divinité, car le texte ne parle que des animaux et non des hommes.

En rattachant le *ver sacrum* à des sacrifices d'enfants à l'époque primitive, on part de l'idée qu'il ne peut s'expliquer par lui-même et que l'on doit, pour le comprendre, recourir à l'époque primitive; en ce sens l'opinion de Festus était parfaitement exacte. En réalité, le *ver sacrum* est la commémoration d'un événement ancien, non pas du sacrifice des enfants, mais d'un fait que Festus, il est vrai, ne pouvait connaître, mais qui n'aurait pas dû échapper à l'attention de nos archéologues modernes : *le départ des Aryas de leur patrie*. Cette interprétation éclaircit non seulement la forme extérieure de la coutume : l'abandon de la patrie par une fraction de la population, mais elle nous met encore en mesure de donner une réponse satisfaisante à certaines questions concernant le *ver sacrum*, qui loin d'avoir été résolues, n'ont pas même été soulevées par l'opinion dominante.

De même que le souvenir de la sortie d'Egypte vivait chez les Juifs, de même chez les Indo-européens persistait la

mémoire du départ de leur patrie originaire; en cas de nécessité ils se rappelaient le moyen qui les aidait autrefois et le mettaient de nouveau en pratique. L'émigration totale ou partielle d'un peuple, en cas de nécessité extrême, est un procédé aussi familier aux Indo-européens qu'il est étranger aux autres races antiques. C'était le fait auquel devaient une existence distincte, non seulement le peuple fils aryen au moment de sa séparation du peuple père, mais aussi ses diverses branches lors de leur dispersion ultérieure. Chez les Celtes, et d'une manière plus remarquable encore chez les Germains, il s'est souvent renouvelé dans le cours de leur histoire. Une fois qu'ils eurent gagné le siège où nous les rencontrons à l'époque historique, les Grecs et les Italiotes n'ont plus émigré; ils ont tenté d'obvier à la surabondance éventuelle de population, par la conquête et par la formation de colonies, ce qui maintenait les rapports avec le peuple père. L'émigration de l'époque primitive, ils ne la connaissaient plus que comme un usage religieux, sous la forme de *ver sacrum*.

Chez le peuple père aryas, nous cherchons vainement le *ver sacrum*. Le motif qui occasionne chez eux l'émigration n'était pas religieux, mais profane et réaliste; le départ d'une fraction importante du peuple était un acte par lequel on essayait de remédier à l'excès de population (§ 38) qui probablement s'est produit plus souvent que dans les deux cas dont nous avons connaissance : la séparation des Européens et celle des Iraniens. L'émigration apparaît ici comme une saignée périodique.

Que d'un acte purement profane à l'origine ait pu naître l'institution religieuse du *ver sacrum*, cela s'expliquerait déjà par le seul fait que nous avons corroboré par une foule d'exemples: tout ce qui se rattachait au temps primitif apparaissait aux Romains sous un jour sacré (*religiosum*). Si ce nimbe entourait même les clous de bois, la lance de bois, la hache de pierre et l'allumage du feu, il devait à plus forte raison illuminer l'événement auquel le peuple devait

toute son existence. La séparation des Aryas d'Europe devait, au cours d'une longue période de migration, recevoir cette transfiguration religieuse ; c'était le fait le plus important, le plus fertile en conséquences de toute leur vie, l'acte de naissance du peuple. Si pendant une longue migration, le souvenir du premier départ avait jamais pu se perdre, des séparations successives auraient suffi pour qu'il se conservât. Après l'abandon de leur berceau, les Aryas durent quitter une seconde patrie (Livre V); même sur le sol de l'Italie que la tribu italiote foula seule à l'origine, le détachement de peuplades isolées dut se renouveler encore souvent aux dépens du peuple souche.

La tradition populaire à Rome ne savait plus rien de ces événements (276), et les savants archéologues eux-mêmes ont ignoré la relation historique du *ver sacrum* avec le fait qu'il rappelle, mais la réminiscence s'est conservée *figurativement* dans cette institution comme dans les autres citées ci-dessus. Par la seule vertu de leur antiquité, toutes se maintinrent, même après avoir perdu leur importance dans la vie, et alors que leur signification propre échappait à la conscience populaire, non seulement par la force d'inertie, mais par respect pour un glorieux passé. C'était la patine de l'âge qui leur donnait un caractère sacré; aux yeux du peuple, c'étaient moins des *pétrifications* historiques que des *reliques*.

Dans le *ver sacrum*, la consécration religieuse, ailleurs designée comme *religiosum*, a pris la physionomie du *sacrum*, c.-à-d. consacré aux dieux. Le renouvellement de l'acte primitif a pris la forme d'un vœu et d'un sacrifice à la divinité. Il n'est pas difficile de comprendre comment cette évolution a pu s'opérer. La conception nouvelle se rattache au souvenir reconnaissant de ce que la divinité a fait pour le peuple aux temps anciens. A cette époque, elle

---

(276) Voir cependant la légende hirpinienne au § 40.

lui porta secours dans une grave nécessité. Elle avait pris pitié des voyageurs forcés d'abandonner leurs foyers; miséricordieuse à leur égard dans tous les dangers de leur longue route, elle les avait gratifiés d'une nouvelle patrie. A la grâce de Dieu! telle est l'idée que proclame le *ver sacrum* ainsi entendu. Nous aussi, dit la coutume, nous prenons notre recours vers la divinité; nous mettons en scène l'événement qui lui donna autrefois l'occasion de se manifester; nous n'attendons pas d'elle un secours immédiat, mais le sacrifice que nous nous imposons nous assurera sa bienveillance. Outre tout le produit printanier de nos troupeaux, nous lui offrons nos enfants, ce que nous avons de meilleur; elle peut en disposer comme elle le veut, nos mains les abandonnent. Puisse le moyen qui réussit jadis, en sauvant de la plus grande détresse et le peuple père et le peuple fils, nous réserver encore le salut!

Il est des vérités si évidentes, qu'elles ne peuvent échapper aux regards qui les rencontrent; on ne doit pas les chercher, elles s'imposent. A mon sens, l'origine historique du *ver sacrum* a tous ces caractères. Il ne fallait point une pénible dépense d'érudition ni beaucoup de perspicacité pour faire cette trouvaille, il suffisait de se souvenir de la Rome primitive. Si j'ai pu, comme je le crois, jeter une lumière inattendue sur le *ver sacrum* et sur bien d'autres matières de l'antiquité romaine, c'est uniquement parce que jusqu'à ce jour l'archéologie romaine a négligé cette idée si facile à concevoir. Le fait de la survivance de l'époque primitive dans les institutions de Rome, dont j'ai déjà apporté tant de preuves, m'avait amené à examiner tous les phénomènes de l'antiquité qui s'offraient à mes investigations, et à rechercher leurs rapports avec les conditions et le but de la migration. Je me disais que l'attachement des Romains pour leurs anciennes traditions, qui se manifestait dans des détails purement extérieurs et complètement dénués de signification, se serait encore moins démenti pour les coutumes

et les institutions essentielles du temps primitif. D'après la manière des Romains, il ne peut en être autrement. Comme partout ailleurs, ils doivent, ici encore, être restés attachés au passé, et il doit s'en être conservé des traces ou des réminiscences. Je suis convaincu que ce filon n'est pas épuisé par mes fouilles ; sur mes traces, la science des antiquités romaines découvrira certainement encore bien des choses nouvelles.

Je vais soumettre le *ver sacrum* à l'épreuve de mon procédé. Pour démontrer ma proposition que le *ver sacrum* est une figure de l'exode primitif des Aryas, il m'incombe tout d'abord de prouver une étroite relation entre l'un et l'autre; tous les traits du *ver sacrum* doivent s'appliquer exactement au fait à reproduire, à l'émigration d'une partie de la population; cette preuve, je la fournirai. Mais la constatation de cette coïncidence établit seulement que l'on *peut* ramener l'institution romaine à ce fait du temps primitif, elle permet toujours d'admettre la possibilité d'une autre explication; la réalité de l'origine alléguée ne sera pas encore établie; jusque là, on ne pourra accorder à mon opinion que la valeur d'une hypothèse plausible. Or, elle prétend être une vérité historique. J'irai donc plus loin, et je prouverai que certains détails du *ver sacrum* ne souffrent absolument aucune autre interprétation que celle que j'ai donnée. L'énigme qu'ils nous présentent ne trouve sa solution que dans les circonstances de l'émigration des anciens Aryas.

2. Les divers aspects du *ver sacrum*.

XXXVIII. Notre point de vue doit être vérifié dans les divers traits du *ver sacrum*, qui sont les suivants :

1. *Son occasion externe*, qui était, à Rome, le *péril commun* (277). Chez les Romains, il y avait bien des calamités,

(277) Festus Ep. Ver sacrum p. 379 : *magnis periculis adducti.*

telles que les embarras extrêmes en temps de guerre, les épidémies, etc. qui amenaient le *ver sacrum*. De quelle nature peut avoir été la cause qui porta les Aryas à émigrer?

Nous pouvons répondre avec une vraisemblance, à mon avis, voisine de la certitude, que c'était la pléthore, l'excès de population. Ainsi s'explique qu'une portion seulement du peuple, c.-à-d. la partie excédante, pour laquelle les aliments ne suffisaient plus, quitta le sol de la patrie. Ce ne peut avoir été le choc d'un ennemi vainqueur, qui détermina si souvent les Germains à la même résolution. Pour les Aryas, invincibles par le nombre, aucun ennemi n'était redoutable ; sinon, le peuple entier, et non pas une fraction, eût dû prendre la fuite, comme il arriva chez les Germains. Une épidémie ne peut davantage avoir été le motif déterminant ; des individus isolés peuvent se soustraire à la contagion par la fuite, une masse de peuple composée de milliers d'hommes emporte la maladie avec elle. Le cas d'une famine accidentelle et passagère est peu vraisemblable; elle ne pouvait menacer les pâtres aryens que sous la forme d'une épizootie, et en pareille occurrence, l'abandon de la mère patrie était aussi peu efficace que dans la première hypothèse. Lorsque le pays suffit en général pour nourrir la population, une crise temporaire ne la décide pas à quitter le sol natal.

L'oppression politique et sociale, sous laquelle gémissait la plèbe romaine, fit surgir plus d'une fois des projets d'émigration. Mais ce motif encore ne peut avoir existé. On ne trouve chez les Aryas aucune trace d'opposition de classes dominantes et opprimées, ni d'exploitation des pauvres par les riches ; cela ne date en tous pays, que de l'époque du capitalisme.

Il ne reste ainsi que l'excès de population, qui ne se produit nulle part aussi facilement que chez un peuple pastoral. La même superficie qui, par une culture rudimentaire, suffit à l'entretien de dix familles, et en nourrit cent grâce à une

agriculture perfectionnée, ne sustente qu'une seule famille de pâtres. Si l'on songe qu'à l'époque où la branche indo-européenne se sépara de lui, le peuple aryen avait une existence de plusieurs milliers d'années, on comprend que l'excès de population avait dû prendre des proportions telles qu'il ne restait plus d'autre moyen qu'une émigration en masse. La faim a chassé les Indo-européens de l'Asie vers l'Europe; elle a déterminé leur mission historique; pendant des milliers d'années elle a motivé leurs déplacements. Ce fut elle encore qui les débucha d'une seconde patrie, lorsque par suite de l'imperfection de leur agriculture, le sol leur refusa de nouveau la subsistance; même dans une troisième, ils ne purent trouver le repos. Bien avant dans l'époque historique, les Celtes et les Germains recourent à l'émigration; partout c'est de la terre qu'ils réclament à grands cris, ils sont prêts à déposer les armes lorsqu'on satisfait à cette exigence. Ce ne fut pas l'insuffisance du sol qui les y força, mais l'ignorance de l'agriculture. A mesure que celle-ci se développa, la nécessité d'émigrer décrût et c'est ainsi que l'on peut expliquer que les Grecs et les Latins ne furent point forcés d'y recourir et réussirent à se tirer d'affaire en expédiant des colonies. Ce n'est qu'au sujet des Samnites que l'on mentionne des émigrations souvent répétées([278]), mais c'était un peuple de pâtres, auquel le motif indiqué ne s'applique point. Dotez les Aryas de la charrue, et l'histoire de l'Europe aura une autre face; plutôt que du sang aryen, ce serait vraisemblablement du sang sémite qui coulerait dans les veines de l'Européen. L'Europe a toujours attiré les Sémites. Dès la première occupation de l'Occident par l'Aryas, nous rencontrons le Sémite dans les établissements commerciaux des Phéniciens du

---

([278]) VARRO de R. R. 3, 16, 29, qui invoque le motif signalé ci-dessus: *ut olim crebro Sabini factitaverunt propter* MULTITUDINEM LIBERORUM.

périple de la Méditerranée. A l'époque historique, se succèdent les luttes entre Carthage et Rome pour l'empire du monde; un millier d'années plus tard, les Arabes prennent pied sur le sol européen. Si celui-ci n'est pas échu aux Sémites, c'est uniquement que les Aryas les ont prévenus, et ils n'auraient pu le faire, si l'ignorance de la charrue chez le peuple père ne les avait pas poussés à l'émigration.

2. La composition de la troupe émigrante dans le *ver sacrum*.

Ce sont les jeunes gens qui quittent la ville, j'entends les jeunes gens des deux sexes, et ils ne se décident point de leur propre mouvement, mais ils sont chassés ; nos renseignements sont formels. Recherchons si ces trois éléments, — la jeunesse, des deux sexes, la contrainte — se sont également reproduits dans le départ des Aryas de leur patrie.

Le second à coup sûr: les Aryas ont emmené leurs femmes. Leur exode se distinguait ainsi d'une expédition guerrière, tendant au butin ou à la conquête, à laquelle ne prenaient part que des hommes, tandis que les femmes restaient à la maison, comme dans les courses des Normands. Cette participation imprimait à l'entreprise le cachet d'une émigration. La présence des femmes suppose l'abandon définitif du sol natal et la recherche d'une autre patrie (comme dans les déplacements des Germains à l'époque de la migration des peuples). Lorsque les hommes seuls partent, on a en vue une expédition guerrière et le retour au pays.

Il est tout aussi certain que le premier élément, tel qu'il se rencontre dans le *ver sacrum*, ne peut avoir existé dans l'exode des Aryas. On ne renvoyait pas les nouveaux nés d'une année entière, mais seulement les enfants mis au monde au printemps. Les Romains avaient de bonnes raisons pour se tenir dans des limites aussi étroites; ils devaient ménager ce qu'ils avaient de meilleur : leur force nationale. Pour le but qu'ils poursuivaient dans le *ver sacrum*, pour

figurer l'émigration de l'époque primitive, une petite troupe suffisait. Or, il s'agit évidemment ici d'un départ. Ils procédaient de la même façon ailleurs, p. ex. en matière de revendication, où un bateau, un fonds de terre, un troupeau devaient être représentés en justice par un morceau de bois, une motte de terre, un mouton : *pars pro toto*. Nous verrons plus loin pourquoi ils choisissaient justement les enfants nés au printemps.

Cette parcimonie extrême apportée à la composition de la troupe expulsée montre que le motif de l'expédition n'était pas véritable, n'avait pas sa cause, comme s'il s'était agi d'une émigration réelle, dans un excès de population dont on voulait se délivrer par le renvoi de l'excédent, mais que le *ver sacrum* avait uniquement un but *figuratif*. Chez les Romains, on n'attribue jamais le *ver sacrum* à la surabondance des habitants, mais à d'autres calamités : la peste, les misères de la guerre, auxquelles l'émigration n'apporte pas le moindre remède. Du reste la circonstance que l'exécution du *ver sacrum* était séparée du vœu même par un espace de vingt à vingt et un ans ne permet pas l'hypothèse de l'application d'un remède à une population trop dense.

L'émigration, dans le *ver sacrum*, n'avait donc pas de *but réel*. C'est ce qui la distingue de celle des Aryas, chez qui le motif était véritable ; il s'agissait de se débarrasser d'un excédent de population qui ne pouvait trouver une nourriture suffisante dans la patrie. De là résulte que cet exode devait avoir de toutes autres proportions que dans le *ver sacrum*. Pour venir en aide au peuple, une partie notable des habitants devait émigrer, et l'intérêt des émigrants eux-mêmes exigeait qu'ils fussent nombreux ; ils devaient se compter par milliers, voire par centaines de mille, s'ils voulaient emporter la perspective de briser la résistance à laquelle ils devaient s'attendre à l'étranger. Le fait qu'ils y ont réussi prouve que cette supposition est fondée. Nous

devons donc comparer leur départ aux invasions des Germains à l'époque des migrations, où des peuples comptant des centaines de mille hommes se mirent en route. Il n'y a qu'une différence; chez les Germains tous émigraient: vieux et jeunes, malades et infirmes, valides et invalides; ici l'émigration était partielle. Comment se la figurer? L'explication suivante va nous le dire.

Nous avons deux points de repère pour répondre à la question de savoir de quels éléments se composait la troupe. Le premier nous est fourni par le motif de l'émigration, le second par le *ver sacrum*.

Sans nécessité, point d'émigration, et si l'urgence résultait chez les Aryas de l'excès de population, ceux-là seuls devaient émigrer qu'il accablait: les opprimés, les gens sans ressources, les pauvres, les affamés; les gens aisés, les riches, qui n'en souffraient point, restaient à la maison; ils n'avaient pas le moindre motif pour échanger leur sort agréable contre un avenir incertain. Une participation de la classe fortunée à l'exode peut tout au plus avoir eu lieu chez les fils cadets, auxquels ne souriait point le sort qu'ils avaient en perspective de devoir se soumettre, après la mort ou la destitution du père, à la puissance de l'aîné et de sa femme (p. 49 s.), ou bien pour les filles, quand elles préféraient le mariage avec un pauvre consentant à les amener avec lui, à l'incertitude de trouver un époux chez elles ou au peu d'estime dont elles jouissaient dans la maison paternelle. J'apporterai plus loin une autre preuve positive de mon assertion que la classe non possédante doit avoir fourni le contingent principal de l'émigration; c'est l'équipement des émigrants de la part du peuple.

Le *ver sacrum* nous signale un autre élément: la jeunesse. Voyons ce qu'il en était.

De même que les riches demeurèrent parce qu'ils n'avaient pas besoin d'émigrer, de même restèrent les incapables de se déplacer: les vieux, les faibles, les lâches. On n'avait que

faire d'invalides dans une entreprise liée à des dangers, à des fatigues de toute espèce; ils auraient sans profit encombré la marche. Chacun devait se montrer homme, et cela supposait qu'il fût apte à la guerre : sain, fort, courageux, résolu. Faute de renonciation volontaire par ceux dépourvus de ces qualités, les émigrants avaient le plus grand intérêt à ne pas s'adjoindre d'invalides. La considération de l'entretien pendant la marche imposait cette exclusion; celui-là seul qui était en état de mériter par son service guerrier le pain donné par l'administration de l'armée, était digne de l'obtenir. Pendant la marche, ceux-là mêmes qui avaient vieilli avec honneur devaient dire adieu à la vie quand ils n'étaient plus utiles, à bien plus forte raison ne se sera-t-on pas encombré, en quittant le pays, d'infirmes ou d'hommes dont l'aptitude à la guerre devait finir bientôt. A bas les vieillards — tel était le cri au départ aussi bien que pendant toute la migration; celui qui veut partager le repas doit partager le combat. Et ce qui était vrai des vieillards doit l'avoir été aussi des autres invalides : des faibles, des malades, des lâches; en ce point encore, l'usage postérieur d'exposer les enfants débiles fournit un point de repère historique. L'aptitude guerrière était une condition indispensable pour prendre part à l'exode.

Cette assertion suppose que la participation ne dépendait pas d'une façon absolue de la volonté de l'individu, que bien au contraire l'autorisation d'accompagner dépendait, soit des diverses communes, soit de la direction supérieure de l'entreprise. Qu'il y avait des chefs, cela résulte de la nécessité de régler deux autres points, avant le départ : *l'époque de l'exode*, qui devait être fixée au préalable afin que dans l'intervalle on pût faire les préparatifs nécessaires, et ensuite la *question des vivres*. Savoir qui pouvait prendre part à la marche ne le cédait pas en importance, et le rapport que ce point avait avec la question des vivres supposait qu'il devait être décidé d'au-

torité : on savait exactement quel était le nombre des émigrants (§ 39).

L'homme qui veut se joindre à l'expédition doit donc être capable de porter les armes. Telle est la signification de la jeunesse dans le *ver sacrum* ; on laisse grandir les jeunes gens, jusqu'à ce qu'ils soient devenus propres au service militaire. Ils sont majeurs dès la puberté, mais l'aptitude à la guerre exige des qualités corporelles et intellectuelles plus développées que la majorité du droit privé, attachée à la simple maturité sexuelle. Je crois avoir saisi l'idée qui fit reculer ainsi le terme jusqu'à 20 ou 21 ans. Cela n'empêche que les conditions d'entrée dans la légion existaient dès l'âge de 17 ans, car les jeunes gens y avaient les vétérans à côté d'eux ; dans le *ver sacrum*, ils étaient livrés à eux-mêmes. Tout dépend chez l'homme de la valeur guerrière, c'est sa vertu, comme la fécondité est celle de la femme. Le souvenir de cette notion primitive s'est durablement conservé chez les Romains ; dans *virtus*, *vir* (sansc. *wira*, goth. *wair*, anglosaxon *wër*, d'où le composé *wergeld*, prix du sang) c'est l'homme, le héros, le guerrier, et à cette qualité se rattache le sens latin de vertu, *vir-tus*. Les Romains ont conservé l'appellation, même après que la notion se fût depuis longtemps élargie, tandis que chez les Grecs et les Germains, la conception originaire a cédé la place à une autre, tant en ce qui concerne la qualification de l'homme que celle de la vertu. Ils désignent l'homme d'après l'élément physiologique du sexe (grec ἀνήρ, sanscr. *nar*, allemand : *mann*, du sanscr. *manu* : homme) ; la vertu, comme aptitude en général (grec ἀρετή, du sanscr. *ar*, adapter, emboiter, allem. *tugend* de *tugan*, *taugen*, être apte). Aucun des peuples aryens n'a conservé aussi fidèlement que le peuple romain la conception de l'ère de migration. Qu'elle remonte à cette époque, cela ne peut être douteux en présence de la circonstance qu'elle était étrangère au peuple père aryen, comme le prouve la langue ; l'Aryas nommait l'homme

d'après le sexe (*nar*); et il ne connaissait pas l'expression *virtus* pour vertu. C'était un pâtre dont l'existence régulière, paisible, sans soucis, était parfois interrompue par des combats contre des voisins, hostilités sans grande importance, suffisantes pour lui faire concevoir le héros, *wira*, mais incapables de lui dévoiler la notion toute entière de la vertu. Mais ce qui chez lui n'était qu'un état passager devint pour le peuple fils la situation régulière, — la légende hirpinienne dont je parlerai tout à l'heure, caractérise cette phase nouvelle en faisant du pâtre un brigand; — chaque pouce de terrain devait être conquis par la force des armes, et dans tous ces combats, il s'agissait de l'existence ou de la perte du peuple. Etre vaincu équivalait à la destruction. Ainsi s'explique que la bravoure était l'unique qualité virile prise en considération. Elle seule, en cas de hauts faits extraordinaires, était publiquement récompensée; le prix de vertu était la lance décernée par le peuple (*hasta praeusta*) (²⁷⁹), c'était l'*ordre pour le mérite* de l'antiquité. La lance à pointe de bois que les Romains conservèrent longtemps après l'emploi du fer, montre qu'il s'agit ici d'une institution de l'époque primitive. La lâcheté est la plus grande ignominie dont l'homme puisse se couvrir — les Germains étouffaient le lâche dans un marécage; — les délits qui manifestent la force, comme le brigandage et le meurtre, ne déshonorent pas l'homme; on laisse le préjudicié se procurer satisfaction lui-même.

Dans le *ver sacrum*, l'aptitude guerrière s'identifie avec la jeunesse. Nous avons déjà remarqué que dans l'exode des Aryas, elle n'avait pas une signification aussi étroite. Mais la notion de jeunesse que le *ver sacrum* mettait en relief, est cependant du plus haut intérêt; les Romains l'ont toujours conservée dans la désignation officielle du peuple

(279) Festus, Epit. Hastae, p. 101.

réuni en comices, *pube praesente* (280), et dans son rapprochement avec cette appellation, la signification linguistique, si souvent contestée, de *populus*, réunion des jeunes (281), gagne beaucoup en vraisemblance. A l'appui de cette thèse, s'ajoute encore la distinction de *populus* et *senatus*, qui se rattache linguistiquement à celle de l'âge. Si l'on entend par *senatus* les anciens, on ne peut entendre par *populus* que les jeunes : les *pubi*, *puberes* ; la distinction serait linguistiquement très incorrecte, si *populus*, comme on l'a cru, ne devait signifier que la masse.

L'idée qu'on se faisait du peuple, se montre dans le dérivé de *populus*, *populari* = dévaster (les allemands emploient également avec la même signification le mot *verheeren*, provenant de *heer*, armée). Ce n'est pas le peuple dans notre sens actuel : ensemble d'hommes unis par la descendance, l'histoire, la langue, la civilisation, mais une armée qui se déverse sur le pays ennemi comme un torrent dévastateur, abattant tout devant lui. Cette signification est aussi conservée par rapport à l'action politique que le peuple exerce dans ses comices, à la capacité d'y prendre part, qui commence et finit avec l'aptitude au service (17 à 60 ans), et aux formes entourant les assemblées. Le drapeau de guerre, de couleur rouge, était déployé sur la citadelle, le signal était donné par des sonneries militaires, le rendez-vous était le *campus martius* consacré au Dieu de la guerre, et situé hors de la ville.

---

(280) FESTUS, Ep. Pube praesente, p. 252.

(281) D'après l'opinion de KUHN *Zur ältesten Geschichte der indo-germanischen Völker*, p. 4, *populus* contient un redoublement de *pubus* jeune (Exemple: *disci-pulus* apprenti), de la racine sanscr. *pu*, engendrer, nourrir, d'où le sanscr. *putra*, fils, *putri*, fille, lat. *puer*, *pubes*, *putus*, *pupus*, jeune garçon. De même le redoublement *pupillus*. V. dans mon Esprit du D. R. une collection des autres dérivés, I, p. 250, note 205 (éd. fr.) ; il faut y joindre ceux donnés par Vaniček, loc. cit., I, p. 506.

Les réunions communales des Germains nous représentent également l'armée; les participants paraissent au *thing*, tous équipés, et se rangent d'après l'ordre de bataille. Le *thing* est à la fois l'inspection des hommes et des armes (282). Le vote des propositions se fait au choc des armes (283), et lorsqu'il s'agit de l'élection d'un roi, l'élu est élevé sur un bouclier et on lui présente la lance (284). Cet usage ne se trouve point chez les Aryas, sa première apparition doit donc dater d'une époque postérieure, et comme il se retrouve chez les Romains et chez les Germains, il ne peut s'être formé qu'avant leur séparation, c.-à-d. lors de la migration commune de tous les Indo-européens. Chez un peuple établi à poste fixe, dont la paix est l'état normal, et où seule la déclaration d'une guerre amène la nécessité de prendre les armes, la naissance de cette coutume serait aussi difficile à comprendre qu'elle est aisément admissible chez des migrateurs guerriers, constamment en état d'hostilité.

Le peuple est une armée — tel est le caractère de l'Aryas à l'époque de ses migrations. L'aptitude aux armes est pour le sexe masculin la condition nécessaire d'admission, celui qui la perd est exclu comme une non-valeur; pendant la migration, le pain est trop chichement mesuré pour que l'on puisse se permettre le luxe de conserver des bouches inutiles. Pour être nourri, il faut prendre part au combat. Les Romains à l'époque historique ne connaissent plus le meurtre des vieillards; non seulement ceux-ci sont épargnés, mais ils obtiennent même, dans l'organisation du Sénat, une position politique prépondérante, réalisant l'idée que les anciens,

(282) SCHRÖDER, *Deutsche Rechtsgeschichte*, p. 16. Cette antique coutume germanique de la réunion en armes s'est conservée jusqu'à nos jours dans le canton d'Unterwalden en Suisse, et c'est bien probablement le dernier reste des institutions de la migration des Indo-européens.

(283) TACITE, Germ. cap. 11.

(284) GRIMM, Rechtsaltert., p. 163, 234 s.

bien qu'inhabiles à l'action, sont cependant, grâce à l'expérience de leur âge, les plus dignes d'entrer au conseil. Il semble absolument oiseux de rechercher le motif de ce changement ; ce ne peut être, dira-t-on, que l'évolution du sentiment moral ? Mais pourquoi ne s'est-il pas fait jour pendant la migration? Si les circonstances n'avaient point changé, il aurait également continué à se faire attendre. Or, elles ont changé. L'établissement à poste fixe vint remplacer l'état nomade, et la question des vivres prit ainsi une toute autre physionomie. Pendant la marche, ce soin incombait à l'administration de l'armée ; désormais il était à charge de l'individu domicilié ; le pain qu'il mangeait, il se le devait à lui même, il vivait à ses frais, et non aux dépens du peuple. En route, quand on était réduit au bétail des troupeaux que l'on menait avec soi, aux fruits sauvages et au butin fait sur l'ennemi, on avait toute raison de traiter prudemment et parcimonieusement la nourriture. Désormais, la charrue aidant, il était devenu possible d'en produire en quantité plus que suffisante. La stabilité du foyer et l'agriculture ont fait table rase chez les Latins de la mise à mort des vieilles gens ; si cet usage s'est maintenu jusque dans l'époque historique chez les Germains et les Slaves, cela prouve que la charrue n'avait pas encore accompli sa mission chez eux ; dès qu'elle y fut parvenue, cette coutume barbare disparut.

3. Dans le *ver sacrum*, tout lien avec le peuple père est rompu.

D'après la conception populaire romaine, la raison de cette rupture gît dans l'abandon de la troupe émigrante aux mains des Dieux ; le peuple doit se désintéresser de ceux qui partent. Comme nous l'avons remarqué, cette idée était étrangère à l'exode des Aryas. A coup sûr ils ont, eux aussi, imploré la faveur et la bénédiction célestes, mais s'ils s'expatriaient, ce n'était pas dans le but de faire œuvre agréable à la divinité, mais simplement pour s'aider eux-

mêmes. La séparation du peuple père était la condition inéluctable d'un meilleur sort, et lors même qu'au début on eût pu conserver certaines relations avec la patrie, ces liens devaient fatalement se relâcher, pour se dénouer complètement à mesure que la distance croissante augmentait les difficultés. La situation résultant pour les émigrants primitifs et le peuple père d'une séparation purement matérielle, créée par l'espace, prend dans le *ver sacrum* le caractère d'un divorce politique ; ce qui n'était, à l'origine, qu'une suite inévitable de l'exode devint plus tard la *condition* du *ver sacrum* lui-même.

4. Le décret du peuple dans le *ver sacrum*.

La formule officielle a été reproduite plus haut (p. 290), et j'ai déjà fait remarquer combien elle a été mal comprise par les auteurs romains qui ont écrit sur les antiquités, lorsqu'ils font connaître la teneur du vœu. A les en croire, le décret du peuple se serait étendu également aux enfants nouveaux nés — le texte n'en fait aucune mention ; — ils croyaient que l'on consacrait les jeunes de tous les animaux — il n'est question que du produit des troupeaux : *quod ver attulerit ex grege*, et même seulement : *ex suillo, ovillo, caprino, bovillo*(285). Si l'on tient compte de la minutie de rédaction des formules antiques de Rome, où chaque mot était scrupuleusement pesé, et de l'invraisemblance d'une omission par Tite Live des enfants — point essentiel, — alors qu'il relate tous les détails des dispositions concernant l'exécution du vœu par rapport aux jeunes des animaux, peut-il être douteux qu'il ne s'agissait pas des êtres humains ? Pourquoi ? Nous nous trouvons ici, semble-t-il, devant une énigme absolument insoluble.

Si l'hypothèse qui fait du *ver sacrum* un symbole de l'exode des Aryas a quelque exactidude, il faut que le décret

(285) Les chevaux et les ânes étaient également tenus en troupeaux, v. à cet égard : L. 2, § 2 ad. L. Aq. (9-2).

du peuple se retrouve dans le fait antique, comme tous les autres éléments du *ver sacrum*. La nécessité de ce décret, sur laquelle insiste le *Pontifex maximus* (286), doit avoir eu sa raison d'être en ce que les choses s'étaient passées ainsi à l'origine. Qu'est-ce qui pouvait porter le peuple à s'émouvoir? Poser la question c'est la résoudre. Il s'agissait dans l'émigration d'un intérêt national, de la délivrance du peuple de ses misères. C'était la question sociale comme on dit aujourd'hui, qui se présentait pour la première fois à nos ancêtres, la sollicitude pour le sort des classes indigentes, le triste problème de l'alimentation ou du pain du pauvre. Là où il y a assez de vivres, il suffit pour aplanir toute difficulté que les riches abandonnent un peu de superflu, mais lorsqu'il y a disette, il ne reste qu'à émigrer. Mais le départ lui-même suppose que tout au moins pour le temps le plus proche la nourriture soit assurée, sinon l'entreprise mène à une mort certaine par la famine.

Assurer les subsistances est la première préoccupation qui s'impose lorsqu'une masse se met en mouvement, qu'il s'agisse d'une armée comme de nos jours, ou d'une population totale ou partielle comme au temps de la migration. Ce soin ne peut être abandonné à l'individu; la matière doit être réglée par voie d'autorité. Lorsque les Helvétiens émigrèrent dans les Gaules (CÆSAR, de bello gallico, I, 5) il fut ordonné par décret à chacun d'eux de se munir, pour lui et les siens, de trois mois de vivres. Le trimestre que l'on avait en vue, était le printemps; on partait en mars et cette saison, chez les Aryas, était considérée, nous le montrerons tout à l'heure, non seulement comme l'époque du départ, mais aussi comme période de migration; on faisait halte pendant l'été et l'hiver.

---

(286) TITE LIVE l. c. *omnium primum populum consulendum de vere sacro... injussu populi voveri non posse.*

Les Helvétiens, déjà devenus un peuple agricole, avaient des approvisionnements consistant en farine (CÆSAR, l. c., *frumentum — molita cibaria*); les Aryas, peuple pasteur, n'avaient que du bétail. De même qu'en Helvétie, l'émigration aryenne a dû être préparée par un décret imposant à tous l'obligation de se munir, pour eux et leur famille, du bétail nécessaire. Mais qu'arrivait-il de celui qui n'était pas en position d'exécuter l'ordre, du malheureux qui avait gardé les troupeaux du riche pour gagner sa pauvre vie, sans posséder un bétail personnel? Pour se débarrasser de cet indigent, c.-à-d. de toute la masse de ceux qui se trouvaient dans la même situation il ne restait aux riches qu'à leur donner le nécessaire. Si ce soin avait été abandonné à leur bon vouloir, combien n'auraient pas su s'en affranchir, et cependant il était de l'intérêt de tous que l'émigration fût rendue possible; il s'agissait d'écarter un danger qui pouvait menacer les classes possédantes de la part des pauvres. C'est pourquoi il fallait un décret imposant au propriétaire, en vue de rendre l'émigration possible, le devoir de céder une partie de ses troupeaux; il s'agit de ce que nous appellerions une taxe proportionnelle sur la fortune présumée.

Cela nous explique les paroles du *Pontifex maximus* : *injussu populi voveri non posse;* le peuple seul pouvait se frapper d'impôts.

Pour établir des impôts, il fallait apprécier les besoins; leur connaissance supposait la fixation du nombre des émigrants et de la quantité de bétail qu'ils pouvaient fournir. Il est inadmissible que cette question préalable ne fût d'abord résolue. On ne pouvait se renseigner à cet égard qu'au moyen d'une ordonnance invitant quiconque voulait s'expatrier à manifester son intention en temps utile, dans sa commune, et à indiquer la composition de sa famille et la quantité de bestiaux se trouvant en sa possession. On devait donc faire dresser partout des listes transmises ensuite d'une

façon quelconque, soit directement, soit par l'intermédiaire des clans et des tribus, à l'administration centrale, dont nous devons nécessairement supposer l'existence. Lorsque le total des émigrants et des têtes de bétail était ainsi connu, on fixait, dans la mesure qu'exigeaient le nombre d'hommes et la durée probable de l'alimentation, ce que les hommes restant au pays devaient suppléer. Pour déterminer l'importance de cette contribution, il fallait un recensement des troupeaux. La répartition entre les riches se faisait d'après les résultats de cette opération; les petites gens, possédant peu de bétail, n'étaient sans doute pas inquiétés.

Un recensement à l'époque primitive! quel anachronisme, s'écriera-t-on? Je dois passer condamnation si l'on ne veut point admettre comme probante pour les anciens Aryas, la conclusion que l'on peut tirer de l'exemple des Celtes. Chez ce peuple, la confection des listes était complètement organisée à l'époque où César fut en hostilités avec eux. Il trouva dans le camp des Helvétiens, qu'il avait vaincus après leur invasion en Gaule, la nomenclature la plus précise, non seulement du nombre d'hommes en âge de combattre, mais aussi de ceux qui ne pouvaient porter les armes, en distinguant spécialement les enfants, les vieillards, les femmes([287]); de même pour leurs alliés. Ailleurs,

([287]) CAESAR, de bello gall. I, 29; *tabulae litteris Graecis confectae, quibus in tabulis nominatim ratio confecta erat, qui numerus domo exisset eorum, qui arma ferre possent, et item* SEPARATIM *pueri, senes, mulieresque.* Le nombre total des Helvétiens était de 263,000, et 368,000 avec les alliés, celui des hommes en âge de combattre était de 92,000, juste le quart du nombre total. Dans l'exode des Aryas, où les vieillards et les hommes approchant des limites de l'âge viril n'ont pas accompagné et où bien des jeunes gens venaient à peine de prendre femme, où par conséquent le chiffre des enfants doit être évalué plus bas, le total des hommes capables de porter les armes doit avoir été encore plus élevé.

César donne également des renseignements circonstanciés (II, 4, VII, 71, 76) sur les forces qui lui étaient opposées dans ses autres combats contre les Gaulois. Évidemment il les devait aux émissaires qu'il envoya chez toutes les tribus celtiques et son enquête suppose l'existence d'une statistique. Vercingetorix à son tour sait déterminer avec précision la durée probable des approvisionnements de vivres des assiégés (II, 71). Ces données étaient donc également établies en chiffres.

Le recensement que nous rencontrons chez les Celtes, se retrouve chez les Romains dans le *census*. Dans sa forme historiquement attestée, celui-ci émane, comme on le sait, de Servius Tullius, mais je ne puis me figurer que cette organisation serait ainsi sortie de la tête de son créateur, sans aucun lien avec le passé, absolument neuve et complètement développée, comme Minerve sortant du cerveau de Jupiter. La base existait déjà; Servius Tullius ne dut que l'appliquer. Il ne fallait pas un si haut degré de civilisation pour la mettre au jour; l'exemple des Celtes est là, et la simple raison suffit pour en faire comprendre la valeur à un peuple guerrier.

Mais ni les Celtes ni les Romains n'ont eu besoin d'inventer le recensement; leurs ancêtres leur en avaient épargné la peine. Ce que les Helvétiens ont fait en quittant leur patrie, les Aryas l'avaient déjà pratiqué dans les mêmes circonstances, en établissant en chiffres le nombre des émigrants. A cet égard, une impérieuse nécessité n'existait pas pour les premiers, puisque la fourniture de l'approvisionnement obligé incombait à l'individu ; pour ces derniers, au contraire, l'imposition au peuple d'une contribution était indispensable et la répartition entre ceux qui restaient au pays devait se calculer au prorata de ceux qui partaient et de leurs besoins. Si c'est à bon droit que j'admets cet impôt, cette *gabella emigrationis* dans le sens passif, comme on pourrait l'appeler, il en résulte la preuve que la statistique

remonte pour ses premières origines jusqu'au peuple père aryen.

Jusqu'ici je n'ai pas encore démontré l'exactitude de cette assertion. A cet effet, il faut établir d'abord que, comme dans le *ver sacrum*, l'exode des Aryas a été précédé d'un décret du peuple, ensuite que la remise de bétail qui en résultait ne constituait pas le sacrifice à la divinité de l'institution romaine, mais un secours aux émigrants.

Si le *ver sacrum* repose en réalité sur la figuration de l'abandon originaire de la patrie aryenne, — à ce sujet le lecteur qui aura lu tout ce que j'en dirai, pourra conclure — il en résulte qu'un *décret du peuple* doit avoir précédé celui-ci comme celui-là. Et comment pouvait-il en être autrement? Ne fallait-il pas, sans parler de l'accord sur l'émigration même, se décider sur une série de mesures préparatoires: sur l'approvisionnement, la date du départ, le lieu du rassemblement [288]?

Dans le décret du peuple relatif au *ver sacrum*, le vœu a pour objet le sacrifice à faire des *jeunes du troupeau*. Ce détail, perdu de vue par les archéologues romains aussi bien que par les modernes, a une haute importance. Il nous rappelle le sacrifice du *pâtre*, par opposition à celui de l'*agriculteur*; le pâtre immole à la divinité une tête de son troupeau, l'agriculteur offre les produits de son champ; tous deux font participer les Dieux à leur repas, — tel le repas, tel le sacrifice. Cette distinction de l'offrande sanglante et non sanglante, est d'une grande importance dans l'histoire de la civilisation; elle nous représente deux formes de l'existence humaine et en même temps deux phases de son développement: la vie pastorale et l'agriculture. Le sacrifice sanglant

---

(288) Ces trois points sont expressément nommés par César comme objets de la décision des Helvétiens lors de leur exode, la question des vivres: I, 5, les deux autres: I, 6: DIEM *dicunt qua die ad* RIPAM RHODANI *omnes conveniant*.

remonte aussi indubitablement à la période pastorale que le sacrifice non sanglant à la période agricole ; l'immolation est la modalité primitive, et même lors de la coexistence des deux formes, la première n'est pas née à côté de la seconde, mais remonte à un âge plus reculé, comme l'offrande du chasseur, qui est encore plus ancienne, p. ex. le don d'une biche en l'honneur de Diane.

Dans la légende de l'Ancien Testament, la distinction entre les deux sacrifices est personnifiée par Caïn et Abel. « Abel « était berger, et Caïn laboureur; Caïn offrit au Seigneur « des fruits de la terre, et Abel les premiers nés de son « troupeau et ce qu'il avait de plus gras » (Genèse IV, 2 à 4). Caïn tue Abel. Je vois dans ce meurtre une allégorie de l'agriculture succédant à l'existence imparfaite du pâtre([289]). La substitution d'offrandes pacifiques aux sacrifices sanglants était un corollaire obligé.

La légende nous montre le Romain agriculteur dès l'origine. Romulus, en fondant la ville, assigne à chaque citoyen deux arpents de terre labourable, et son successeur Numa Pompilius remplace l'immolation par l'hommage des produits du sol([290]). L'identité entre le sacrifice et le repas domestique étant donnée, cette évolution justifie la tradition romaine, qui fait remonter à l'époque la plus ancienne le passage de l'alimentation animale au régime végétal. Ce fait résulte aussi du culte de Vesta, qui est, comme on le sait, un des rites primitifs du peuple romain. L'autel de Vesta symbolise le foyer domestique, l'offrande qu'il reçoit nous représente la nourriture habituelle du vulgaire. Celle-ci consistait en une bouillie cuite et assaisonnée de sel, préparée au moyen d'une espèce de grains, la première des céréales

([289]) V. ci-dessus, p. 103 s.

([290]) PLINE H. N., 18, 2, § 7 : *Numa instituit deos fruge colere et mola salsa supplicare.*

que connurent les Romains (*far*, épeautre, que l'on retrouve dans la célébration du mariage, *confarreatio*, sous forme de pain). Le nom de la paye donnée plus tard au soldat est également emprunté au grain (*stipendium*, de *stips* = céréale, et de *pendere* : peser).

Mais à côté du sacrifice non sanglant s'est également conservé à Rome le sacrifice sanglant, et une de ses applications appartient au *ver sacrum*. Si nous ne savions déjà que celui-ci n'est pas né sur le sol romain, mais remonte à l'époque aryenne antérieure, nous pourrions le conclure de ce fait que le vœu se bornait au bétail des troupeaux, car autrement il aurait aussi compris les fruits des champs. C'est donc l'offrande pastorale de l'époque primitive; l'obligation de s'y soumettre n'est imposée qu'au possesseur de troupeaux. Cette circonstance, que l'origine historique du *ver sacrum* explique parfaitement, était en pratique d'une haute importance; elle signifiait que la réalisation du vœu ne devait atteindre que les gens riches, et non l'indigent. Le pauvre ne possède pas de troupeaux, son bétail consiste dans les bêtes de labour, les quatre *res mancipi* que l'on connaît : le bœuf, le cheval, l'âne, le mulet, et dans les rares bestiaux qu'il fait paître : les vaches, les chèvres, les moutons; le vœu ne comprend point les jeunes de ces animaux. En ce point encore se manifeste une concordance avec l'exode, pour lequel les gens fortunés étaient seuls mis à contribution (p. 313).

En résumé : le sacrifice du *ver sacrum* est celui du pâtre, et nous reporte à l'époque de la vie pastorale des Aryas, avant l'introduction de l'agriculture, ce qui veut dire dans leur première patrie, puisque dans la seconde ils avaient déjà appris à connaître le travail du sol. Un seul point présente quelque difficulté. Le porc était connu de l'Aryas, comme le montre la concordance du grec ὗς, du lat. *sus*, de l'anc. allem. *sû* avec le zend *hû* et le sanscrit *sû-karâ* = porc sauvage, mais l'élevage de cet animal n'est pas

mentionné dans le Veda et l'Avesta. Il semble que son apparition ne date que du séjour dans la seconde patrie. Le nom nouveau qui apparaît chez tous les peuples aryens: grec πόρκος, lat. *porcus*, irl. *orc*, anc. allem. *farah*, ancien slave *prasa*([291]) ne peut avoir été emprunté qu'à la langue du peuple indigène; une appellation nouvelle à côté de l'ancienne, pour désigner une seule et même chose, indique toujours que l'objet a changé de face. Vraisemblablement les porcs n'avaient pas été domestiqués, mais formaient des troupeaux. C'est ainsi qu'ils figurent déjà chez les Grecs à l'âge héroïque, comme le montre le porcher divin de l'Odyssée, et pareillement chez les Romains dans le vœu du *ver sacrum*. Le fait que la race porcine n'apparut que plus tard doit s'être effacé de la mémoire du peuple, lorsqu'il voulut symboliser l'abandon du berceau originaire. Soutenir que le *ver sacrum* rappelle le départ de la *deuxième* patrie est impossible, car dans cette hypothèse le sacrifice aurait dû être accompli par le laboureur et non par le pâtre, ou du moins concurremment par les deux.

L'impôt que le décret du peuple impose aux possesseurs de troupeaux nous reporte donc indubitablement à l'époque de l'existence exclusivement pastorale, c.-à-d. au peuple père aryen. On a voulu figurer un fait qui s'est produit lors du premier exode des Aryas, la remise imposée par le peuple, aux possesseurs de troupeaux, d'une partie de leur bétail. Reste à savoir si c'était dans le but d'honorer la divinité ou pour approvisionner les émigrants; tout dépendra du point de savoir si la physionomie du sacrifice, dans le *ver sacrum*, permet la première interprétation, et j'espère pouvoir convaincre le lecteur qu'elle l'exclut.

Supposer que lors de leur départ, les Aryas ont sacrifié

([291]) SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, p. 343.

aux Dieux pour implorer leur bénédiction sur l'entreprise, ne choque nullement; nous pouvons, au contraire, considérer la chose comme certaine. Mais précisément parce qu'elle était toute naturelle, on ne comprendrait point qu'il eût fallu un décret du peuple tout entier pour l'ordonner. Même à Rome, malgré le développement qu'on avait donné dans l'intervalle au régime des sacrifices, les prescriptions rituelles du *ver sacrum* restent sans égales. A côté des holocaustes incombant aux particuliers (*sacra privata*) ou à tous les citoyens (*popularia*), il y en a d'autres imposés à tout le peuple (*publica*) ou aux *gentes* (*gentilicia*), mais les frais incombaient à chacun et n'étaient pas couverts par des impôts spécialement établis dans ce but. L'organisme du *ver sacrum* est si ouvertement incompatible avec l'aspect général des *sacra* qu'il ne permet aucune autre interprétation que la mienne: c'était le symbole d'un événement primitif.

Quoi qu'il en soit, l'offrande n'est pas volontaire de la part des individus, elle leur est imposée par un décret du peuple, et il est aisé de démontrer qu'elle ne pouvait avoir le même sens que dans le *ver sacrum*. Ici le vœu était conçu au conditionnel (*si res publica — salva servata erit*), là toute condition devait faire défaut. L'un s'appliquait aux fruits futurs du prochain printemps ; l'autre qui devait s'accomplir au moment du départ, ne pouvait avoir pour objet que des animaux nés, non le jeune bétail inutilisable, que le pâtre laissait grandir et engraisser avant l'abattage(292), mais les sujets adultes et gras. Dans le *ver sacrum*, ce cas était expres-

(292) Lorsqu'il est dit dans la Genèse 4-4 : Abel offrit des *premiers nés* de son troupeau, les mots : « et ce qu'il avait de plus gras » montrent qu'il ne faut pas entendre par là qu'il a abattu les jeunes qui venaient à peine de naître; par premiers nés, il faut entendre ici les premiers jeunes de l'animal par opposition à ceux venus plus tard; c'est l'idée de la prééminence de l'aînesse transportée de l'homme à l'animal.

sément prévu par un passage spécial de la formule solennelle: *qui faxit* QUANDO VOLET *facito*. A Rome, la consécration à la divinité précédait de plusieurs années le départ des émigrants; chez les Aryas, elle aurait dû avoir lieu au moment même de l'abandon du sol natal. Le sacrifice du *ver sacrum* n'avait point de rapport intrinsèque avec ce départ, il n'était pas accompli pour attirer la bénédiction des Dieux sur la troupe partante, mais pour les remercier d'avoir délivré le peuple d'une grave calamité; chez les Aryas, il se serait trouvé en relation étroite avec l'émigration et aurait eu pour but de se rendre la divinité favorable; bref, à Rome, il s'agissait d'actions de grâces; chez les Aryas, il ne pouvait être question que d'un sacrifice propitiatoire.

Entre le décret par lequel le peuple romain vouait les produits futurs du bétail, et le décret correspondant du peuple aryen dont il était l'imitation, le seul point commun reste donc que l'un et l'autre se rapportent aux troupeaux. Mais, en dehors du sacrifice, — qui, comme nous l'avons prouvé, ne se célébrait pas, — on ne poursuivait d'autre but que de frapper la classe aisée d'un impôt facilitant l'émigration de la population indigente. A mes yeux, cette constatation a la valeur d'un fait historique complètement acquis; ceux qui n'y verraient q'une pure hypothèse auront à rechercher la possibilité d'énerver la force des preuves que j'ai apportées.

De même que l'émigration de l'époque primitive se trouve figurée par les jeunes gens qui dans le *ver sacrum* quittent la ville, de même le décret concernant le bétail à fournir aux émigrants est l'image du vœu qui consacre les troupeaux à la divinité. Dans les deux cas, un but *religieux représentatif* s'est substitué au but *réel*, entraînant nécessairement une modification de l'aspect extérieur de l'acte au sujet duquel mes observations actuelles et antérieures me dispensent de plus longs développements. Il est

cependant un point resté dans l'ombre, qui demande à être éclairci.

On consacre le bétail à naître au printemps *prochain* — j'ai déjà dit ce qu'il faut entendre par là (p. 291 s.). Pourquoi le printemps, et non pas toute l'année? Serait-ce parce que les naissances se produisent au printemps? Cela est régulièrement vrai à l'état naturel pour la race bovine, mais non pour les chèvres, les moutons, les porcs. La venue des jeunes se détermine d'après l'époque du rut et la durée de la portée. La première correspond, pour les troupeaux, à l'abondance de la nourriture, c.-à-d. à l'été, la seconde est différente pour les animaux que je viens de nommer. Chez l'espèce bovine, la gestation dépasse neuf mois, pour les moutons et les chèvres cinq, pour les porcs quatre, de sorte que d'une façon normale la vache doit vêler en avril ou mai, et que la chèvre, le mouton, le porc mettent bas au commencement de l'année. Il devait en résulter, dans le *ver sacrum*, que les possesseurs de moutons, de chèvres et de porcs n'auraient été que fort peu atteints par le vœu, tandis que les éleveurs de bêtes bovines supportaient le véritable fardeau. Si l'on avait eu en vue l'offrande aux dieux de tous les animaux nouveaux-nés, on aurait dû consacrer le produit de l'année entière ou du moins de la première moitié. Alors les moutons, les chèvres et les porcs eussent été atteints dans la même proportion que les bêtes bovines. En se limitant au croît du printemps; voulait-on peut-être épargner les possesseurs de ces dernières? Le véritable motif était autre; il faut le rechercher, nous le démontrerons plus loin, dans la signification du printemps dans le *ver sacrum*. Au surplus, l'avantage qu'il consacrait en faveur des possesseurs de menu bétail, était trop précieux pour que l'on ne profitât point de la ressource qu'offrait ici la signification religieuse du printemps — même vis à vis des Dieux, le Romain ne s'oublie pas lui-même. Il faudrait bien mal le connaître pour ne pas

admettre que même les possesseurs de troupeaux de bœufs se sont servis d'un moyen tout indiqué pour réduire dans la mesure la plus étroite le croît du printemps : pendant les trois mois d'été ils ne laissaient le taureau s'approcher que des génisses qui devaient mettre bas au printemps, pour les autres on attendait le mois de septembre, de manière à avoir des jeunes en été. Ainsi le vœu n'était nullement enfreint, il ne concernait que : *quod ver attulerit*, et n'enjoignait pas de faire le possible pour augmenter le produit du printemps. Les dispositions contenues dans la formule solennelle, relatives à l'emploi du bétail à sacrifier, étaient elles-mêmes conçues de façon à ouvrir une échappatoire à quiconque entendait en faire usage : *Si id moritur*, *quod* FIERI OPORTEBIT, *profanum esto neque scelus esto*. Cet *oportebit* se rapportait probablement à la maladie du bétail; — avec quelle facilité on en trouvait des symptômes! *Si quis rumpet occidetve insciens, ne fraus esto*. *Si quis* regardait certainement les tiers(293), non le possesseur lui-même; mais si un esclave, *par mégarde*, confondait l'animal consacré avec un autre, cette méprise n'était pas le fait du maître, et ces esclaves maladroits n'ont certes jamais fait défaut. Aucune surveillance publique ne s'exerçait sur l'exécution du vœu, qui était entièrement abandonnée à la conscience de l'individu : *quomodo faxit*, *probe factum esto*.

Nous avons remarqué plus haut (p. 292) que la formule solennelle du *ver sacrum* ne vise que les animaux et non les hommes, et nous avons établi en même temps qu'il est impossible que le texte ait été inexactement rapporté par Tite-Live. Nous nous trouvons ici, à ce qu'il semble, devant une énigme absolument insoluble. L'accessoire : le bétail,

(293) Le *damnum injuria datum* de la *Lex Aquilia*, chap. I : *si quis* OCCIDERIT, L. 2, pr. ad Leg. Aq. (9-2), chap. III : *si quis ruperit*, L. 27, § 5 ibid.

se trouve mentionné dans le *ver sacrum*; le principal : l'homme, ne l'est point. En attribuant au *ver sacrum* un caractère figuratif de l'exode des Aryas, nous avons donné la solution du problème. Toute participation était volontaire; nul n'était contraint de quitter le pays; le décret du peuple avait uniquement pour objet les secours à donner aux émigrants, il ne forçait pas à partir; en réalité, du reste, toute obligation aurait équivalu à un bannissement. Ainsi s'explique que le projet de loi soumis au peuple romain dans le *ver sacrum* garde le silence sur ce point; le modèle est strictement copié, le décret du peuple se restreint comme à l'origine aux animaux, sans aucune mention des hommes. Comment le vœu des Romains a-t-il été étendu également à l'espèce humaine. Nous n'avons aucun renseignement à cet égard; tout ce qui est acquis, c'est que ce n'est point par décret. Or il n'y a pas d'autre explication que la nôtre — mon interprétation résiste donc à une épreuve qui, à mes yeux, met absolument hors de doute son exactitude; j'ai résolu une question que l'on chercherait vainement à éclaircir autrement.

5. Le printemps dans le *ver sacrum*.

Pourquoi le printemps, et non pas une autre saison? La difficulté qui se présente ici n'a jamais été résolue, que je sache, ni même soulevée. Et cependant on ne saurait l'éviter, car ce ne peut être sans intention que les Romains ont fait ce choix. Quel a été leur mobile? Le réveil de la nature? On ne voit pas ce qu'il a de commun avec les promesses à la divinité et le sacrifice, qui ne sont liés à aucune époque déterminée. Serait-ce parce que les animaux mettent bas au printemps? Nous avons montré plus haut (p. 322) que cela n'est exact que pour les bêtes bovines et non pour le menu bétail. Pour l'accouchement de la femme, il n'y a point de saison. Cependant en choisissant le printemps on aura été guidé, sans nul doute, plutôt par l'intérêt des êtres humains que par des préoccupations au sujet des animaux.

Ici encore notre thèse nous fournit un nouveau moyen de résoudre une question à laquelle nous chercherions vainement une réponse ailleurs : le printemps a été choisi parce que ce fut la saison à laquelle les Aryas quittèrent leur patrie. Ce fait peut être établi avec toute la certitude désirable à l'aide des points de repère que nous donne l'antiquité romaine et des renseignements que nous possédons sur l'exode des Germains à l'époque de la migration des peuples.

Reportons-nous en esprit à l'heure où les Aryas, une fois l'émigration décidée en principe, délibérèrent sur ses détails. Quand partira-t-on ? En hiver ? Il faisait trop froid alors, et nous savons que cette saison était rude chez les Aryas. En été (comprenant notre été et notre automne) ? Il faisait trop chaud. Il ne reste donc que le printemps, saison tempérée et douce, qui permet de marcher sans fatigue. C'est au printemps, et pour être plus précis encore, c'est au premier mars d'après la tradition romaine, que nos ancêtres ont quitté leur patrie.

Je cède la parole aux témoignages qui établissent ce point.

Le premier mois du printemps est mars. Le nom qu'il porte : *Mensis Martius*, le caractérise, c'est le mois du Dieu de la guerre, Mars, le mois guerrier. Pourquoi ce mois-là à l'exclusion de tout autre ? Parce que avec lui, comme lors du premier départ, l'expédition guerrière recommença à chaque reprise ultérieure de la marche, durant la période de migration.

Au premier mars, le feu devait s'éteindre dans le temple de Vesta et être rallumé par les vierges vestales de la manière décrite antérieurement, à l'air libre et non dans le temple même. Chose étrange ! Pendant toute l'année le feu doit être entretenu avec le plus grand soin, et la vestale qui le laisse éteindre commet une faute grave dont elle est sévèrement punie. Pourquoi donc doit-on faire au

premier mars ce qui, à toute autre époque, est interdit de la manière la plus sévère? On n'aperçoit aucune raison de cette pratique ; la flamme ne perd pas sa vertu pour avoir duré pendant une année, et on cherche vainement un motif religieux, car à ce point de vue on devrait plutôt s'attendre au contraire à l'exécution rigoureuse du principe de l'éternité du feu de Vesta. L'histoire seule, le souvenir vivant de l'exode des Aryas, qui avait provoqué l'extinction des foyers, peuvent résoudre le problème, et nous apprendre, non seulement pourquoi le feu doit s'éteindre, et justement à cette date fixe, mais aussi pourquoi il doit être rallumé en plein air, et par des jeunes filles. Nous savons que le départ eut lieu au printemps (*ver sacrum*), et même au mois de la guerre (*mensis martius*); le culte de Vesta détermine exactement le jour de l'abandon du sol natal — en réalité ou suivant la tradition, peu importe — au premier mars. Ce que l'on avait fait alors du feu des foyers se retrouve figuré dans le culte de Vesta; ce point de vue nous explique tout ce que ce culte a de surprenant.

Ici encore l'histoire nous fournit la solution. A la vérité, celui qui ne peut s'affranchir de l'opinion préconçue, mais complètement insoutenable, que la physionomie d'une institution romaine à l'époque historique a été également sa physionomie originaire, rejettera bien loin mon explication. En ce qui concerne les vierges vestales, comme je le ferai plus tard pour les pontifes et les augures, je commence par faire abstraction complète de leur caractère religieux, et je considère la fonction pratique qui leur incombait au moment de la migration. Elle résulte de tout ce qui précède. A chaque étape, les jeunes filles avaient à soigner pour le feu. Les hommes se reposaient, les femmes soignaient leurs enfants ; il ne restait que les filles du feu, comme je pourrais les appeler, qui par une longue habitude avaient acquis l'adresse de faire rapidement du feu. En général, les filles étaient exclues de la troupe émigrante, car les services qu'elles

pouvaient rendre ne valaient pas leur nourriture, et même sous le rapport moral elles auraient constitué un élément dangereux. On fit une exception pour celles-ci, elles gagnaient leur pain. Mais aussi on devait être sûr d'elles, elles devaient promettre de ne point se marier et pour échapper à la nécessité du mariage, elles étaient obligées de s'abstenir de tout commerce charnel. Sans cette précaution, on eût fini par manquer de filles du feu, ou du moins le nombre exigé pour les diverses divisions de l'armée fût devenu insuffisant. On ne les amenait que sous cette condition, et on tenait sévèrement la main à ce qu'elle fût observée. Une fille du feu ne pouvait prendre un époux, ou plutôt cela ne lui était pas possible. Tout oubli est puni; la maternité lui est interdite, le service en souffrirait; elle appartient exclusivement à la tâche à laquelle elle s'est vouée.

Ce sont ces filles du feu de la période de migration qui sont devenues plus tard les vierges vestales. A leur caractère autrefois exclusivement pratique s'est substitué plus tard un caractère exclusivement religieux; mais c'est la seule modification, pour tout le reste ces filles se survivaient dans les vierges vestales. Comme celles-ci, elles doivent engendrer le feu en frottant rapidement le bois, opérant en plein air, obligées de rester vierges; pour les unes comme pour les autres règne la loi du célibat et de la chasteté; toutes deux sont nourries aux frais de l'Etat. Chacun de ces éléments isolés trouve l'explication la plus simple.

D'abord l'extinction du feu au jour du départ; on ne l'emportait point en voyage, car on pouvait le rallumer à tout instant. On ne se munissait pas davantage du foyer de pierres; c'eût été insensé, puisque partout où l'on voulait le rebâtir, on trouvait des pierres à cet effet.

Ensuite l'allumage du feu en plein air : cela se pratiquait ainsi à la halte du soir dès le premier jour de la migra-

tion. Le feu était allumé en plein air, ainsi qu'on peut encore l'observer de nos jours chez les troupes nomades de bohémiens et dans les campements de nos armées. L'allumage à l'air libre est la marque distinctive du séjour passager, le foyer est celle de la résidence définitive; l'âtre était pour les Aryas le symbole de l'établissement voulu à poste fixe (294). Durant les trois mois du printemps fixés pour la marche, pendant lesquels on ne pouvait faire de longues haltes, on n'élevait point de huttes, on campait à l'air libre ou sous des tentes. Ce ne fut qu'après la fin de la période de migration que l'on bâtit des abris ou que l'on assembla les maisons de bois portatives, et les foyers; jusqu'alors le feu brûla toujours en plein air; même dans les tentes on ne devait pas en faire, à cause du danger d'incendie.

Ainsi s'explique l'obligation imposée aux vestales d'allumer le feu à l'air libre et de remplir ce devoir de la manière que nous connaissons. Ainsi s'étaient passées les choses pendant l'exode et pendant toute la période de migration; le fer au moyen duquel l'époque postérieure fait jaillir le feu du silex était encore inconnu, et la coutume des temps primitifs était la règle pour le culte religieux comme elle l'était partout ailleurs.

Mais pourquoi préposer précisément des vierges à l'allumage du feu? Encore une coutume bien étrange. D'après l'idée fondamentale du culte de Vesta, il eût fallu des femmes, car ce culte symbolise le foyer domestique et celui-ci est confié à la garde de la femme, de la mère, et non de la fille. La fille trait les vaches (θυγατήρ, p. 32), la mère fait la cuisine. Dans le rituel du vestalat, cet ordre naturel de la maison se retourne, c'est la fille qui soigne le foyer et fait la cuisine. Que l'on n'objecte point que l'on

(294) ZIMMER. *Altindisches Leben*, p. 148.

n'aurait pu imposer ce service à des femmes mariées, parce qu'il les aurait obligées à laisser là leurs maris et leurs enfants; on aurait pu prendre des veuves.

Pour préférer des jeunes filles à des femmes, il n'y avait donc aucune raison pratique; les idées religieuses pouvaient moins encore justifier ce choix, car la mère de famille, et non la vierge, personnifie le ménage, et si Vesta en est la déesse, la femme était la prêtresse toute indiquée. Voyons si cette fois encore l'examen des circonstances de la migration n'éclaircira pas le mystère.

L'armée fait halte; il faut du feu pour préparer les aliments. Qui prendra ce soin? A coup sûr, ce ne sera pas l'homme; à moins que d'autres travaux qui ne peuvent être faits que par lui ne le réclament, il prend le repos mérité par les fatigues du jour. Ce n'est pas davantage la femme; elle doit soigner son mari et ses enfants. Reste donc seulement la jeune fille. Mais toutes ne sont pas également aptes. On apprend facilement à traire, mais pour faire du feu, il faut une adresse particulière que l'on n'acquiert que par un long exercice, grâce aux leçons des gens du métier, et nous pouvons admettre qu'à l'époque ancienne comme chez les vestales, les novices prenaient leçon des plus expérimentés. Vesta ne réclamait qu'un petit nombre de jeunes filles; originairement il n'y avait que quatre vestales, plus tard leur nombre fut porté à six Mais pendant la migration, lorsque le campement du peuple couvrait un large espace, il en fallait beaucoup, afin que du feu pût être allumé partout. On ne pouvait abandonner ce service au hasard, il fallait soigner au contraire pour qu'il y eût toujours des filles en nombre suffisant; or, ce n'était pas assez qu'il se trouvât auprès de chaque troupe une fille du feu, comme je l'appelle, car il en fallait d'autres pour relayer celles dont les forces s'épuisaient, pour remplacer celles qui devenaient malades ou qui mouraient, sans compter les nécessités du recrutement. Bref une organisation du service du feu s'imposait. Il n'en était pas

autrement, sans doute, des vivres nécessaires; l'intendance militaire devait y pourvoir et il ne s'agit au fond que d'un complément du service d'alimentation.

En ce sens les jeunes filles habiles à faire du feu peuvent être considérées comme des personnes investies d'une charge publique; elles se trouvent sur la même ligne que les pontifes, experts dans la construction des ponts (§ 49), et les augures, versés dans l'observation du vol des oiseaux (§ 50); à tous, selon moi, le caractère *sacerdotal* était étranger au début, ils n'étaient que des spécialistes chargés de fonctions purement pratiques, réalistes, et s'ils participèrent plus tard au sacerdoce, c'est le fait de l'époque postérieure, à laquelle tout ce qui appartenait à l'antiquité apparaissait comme revêtu d'un nimbe religieux. Je crois, au contraire, que ces personnes eurent dès l'origine un caractère *public*, et j'appuie mon avis moins sur les attributions qui leur furent dévolues plus tard — conclusion que l'on pourrait contester — que sur les nécessités pratiques de la migration, réclamant impérieusement leurs services.

Je crois avoir expliqué pourquoi anciennement, le soin d'allumer le feu incombait aux jeunes filles. Cet usage né de considérations de pur fait, se transforma dans la suite en commandement religieux exigeant que les prêtresses de Vesta fussent des vierges. Pendant la durée de leur fonction (30 ans), elles sont soumises à l'obligation du célibat et de la chasteté; ce sont les nonnes de l'antiquité romaine. Sous certains rapports, je conçois la chasteté, la jeune fille vouée à la divinité doit être pure et sans taches, mais le célibat paraît étrange. Si le culte de Vesta représente le régime domestique, qui a pour base la famille, comment le mariage de la vestale peut-il être en contradiction avec lui? Le vestalat semble, au contraire, être la digne préparation à la vie d'épouse, car mieux que nulle autre la prêtresse de Vesta devait être appelée à la garde du foyer domestique. Cependant, c'est précisément l'opposé!

Examinons de nouveau les traditions antiques, recherchons si les commandements religieux de l'époque postérieure ne révèlent aucune trace de la signification pratique des prescriptions primitives. Les filles du feu ne peuvent se marier pendant la durée de leur engagement. Pourquoi pas ? Parce que la communauté doit être sûre de leur concours, et ne peut tolérer qu'elles aillent et viennent à leur fantaisie ; la liberté ne leur est rendue qu'après l'expiration du terme fixé. Mais pour ne pas aboutir au mariage par un détour, en se mettant par des relations charnelles dans la nécessité d'y recourir, et aussi pour parer aux empêchements résultant du mariage, elles doivent faire vœu de chasteté. Toute chute les expose au châtiment, non à cause de l'immoralité du fait, mais pour le motif purement pratique qu'elles ont compromis leur aptitude professionnelle.

Je me résigne à entendre qualifier d'indigne profanation cette signification prosaïque et matérielle d'un principe regardé à Rome comme sacro-saint. Moi-même, je ne l'aurais guère conçue, mais j'ai trop souvent réussi à ramener les pratiques relativement modernes du culte à des causes originaires réalistes, pour ne pas rester fidèle à mon procédé, partout où l'origine religieuse est d'avance exclue pour des motifs de fait. Ai-je bien fait? je prie le lecteur de suspendre son jugement jusqu'à ce qu'il ait sous les yeux tous les résultats acquis dans cette voie ; dès lors il pourra décider lui-même si mon explication du célibat et de la chasteté des vestales, basée sur des nécessités pratiques, peut être admise. S'il persiste néanmoins à la repousser, il aura à examiner comment il peut concilier ces prescriptions avec l'idée fondamentale du culte de Vesta.

Mes adversaires n'y réussiront pas, et seront forcés d'avouer qu'il s'agit ici d'une chose inexplicable, ce qui équivaut, d'après moi, à une déclaration d'insolvabilité de la science. Certes il y a des cas où elle ne peut faire autre-

ment, mais sans nécessité, l'usage de ce moyen extrême est inadmissible.

En faveur de l'opinion que les vestales n'avaient originairement aucun caractère religieux, je pourrais invoquer encore un témoignage historique spécial; personnellement, je n'attache aucun prix à cet argument, et je n'en parle que pour me garantir du reproche de ne pas l'avoir aperçu. D'après Tite-Live (I, 20), le culte de Vesta n'a été organisé que sous le règne de Numa; c'est lui qui a donné une position religieuse aux vestales (*virginitate aliisque caeremoniis venerabiles ac sanctas fecit*). Mais au point de vue de la physionomie ultérieure de ces prêtresses, la force probante de ce fait est énervée par Tite-Live lui-même, qui ajoute que le culte de Vesta fut emprunté à la ville d'Albe (*Alba oriundum sacrificium et genti conditoris haud alienum*).

Je reviens au point de départ qui m'a conduit aux vestales : l'extinction et le rallumage du feu sacré au premier mars. Je crois avoir fourni la preuve que, comme dans le *ver sacrum*, il s'agit ici d'une imitation des circonstances de l'émigration des Aryas; nous devons donc à ce rite un renseignement précieux : d'après la tradition des Romains, leurs premiers ancêtres ont quitté le 1 mars la patrie originaire.

C'est conformément à cette donnée que le sacrifice funèbre du peuple entier (*feralia*, p. 64) se place dans l'avant dernière semaine de février (du 14 au 21). Appliqué à l'époque primitive, cela revient à dire : avant de quitter leur patrie, les émigrants firent leurs adieux aux tombes de leurs ancêtres et y apportèrent les suprêmes offrandes. Cette date s'imposait, parce que les derniers jours du mois, comme nous allons le montrer à l'instant, étaient consacrés aux adieux à faire aux vivants et aux préparatifs du départ. Les *feralia* étaient inconnues des Aryas, ils ne connaissaient que les *parentalia* (p. 55 ss.), c.-à-d. les sacrifices funèbres

individuels, célébrés périodiquement, tantôt à une époque, tantôt à une autre. Il fallut l'abandon du sol natal de la part de toute une fraction du peuple pour obliger simultanément tous les participants à faire une dernière offrande aux aïeux. Telle est l'origine des féralies romaines — le pendant de la Toussaint des catholiques; — comme l'extinction et le renouvellement du feu au premier mars, elles contiennent la répétition annuelle des circonstances de l'exode originaire, destinée à en conserver le souvenir vivant dans la mémoire du peuple.

A cette grave semaine sainte, comme on pourrait l'appeler, succède immédiatement, dans le calendrier romain, (22 février) une fête joyeuse, celle des *Caristia*. VALÈRE MAXIME (2, 1, 8)([295]) nous la dépeint comme un *convivium solemne..., cui praeter cognatos et affines nemo interponebatur, ut si qua inter personas necessarias querela esset orta, apud sacra mensae et inter hilaritatem animorum et fautoribus concordiae adhibitis tolleretur.*

C'était donc une fête de paix et de réconciliation de la famille romaine. Autrefois, les émigrants s'étaient réunis une dernière fois en un joyeux repas avec ceux qui restaient, pour terminer et régler tout dissentiment, toute irritation qui pouvait encore exister entre eux. Dans les féralies, on avait dit adieu aux défunts, dans les caristies, on prenait congé des vivants. Mais une réunion joyeuse n'était pas le seul but poursuivi; on voulait effacer tout dissentiment antérieur et faire la paix dans les familles avant la séparation; ainsi seulement se comprend la brusque transition du deuil au plaisir([296]). Avant de partir, les émigrants devaient

---

([295]) V. d'autres témoignagnes dans MARQUARDT. *Röm-Staatsverwaltung*, III, p. 125, note 1.

([296]) Signalée par OVIDE, Fast. II, 619 : *Scilicet a tumulis et, qui periere propinquis* PROTINUS *ad* VIVOS *ora referre juvat.*

obtenir des morts et des vivants le pardon de toute faute, et ainsi s'explique comment février fut appelé le mois de la purification ([297]).

Au lendemain des *Caristia* (23 février), le calendrier romain place la fête des *Terminalia*, « dans laquelle les voisins se réunissent pour sacrifier un agneau ou un jeune porc, et resserrer à la même table les liens de leur paisible voisinage » ([298]).

A l'époque primitive, c'était l'adieu aux voisins. La paix entre les membres de la famille repose sur l'affection familiale (*caritas*), d'où le nom de *caristia*; le bon voisinage résulte du respect des limites (*termini*), d'où l'expression : *terminalia*. A cette époque, on ne pouvait entendre par *termini* que les limites du territoire communal, car il n'y avait point de propriété privée des champs, et les pâturages étaient communs (p. 27). J'en conclus qu'avant de se réunir en assemblée joyeuse, les voisins parcouraient en cortège tout le territoire communal; cette hypothèse n'a rien que de vraisemblable; c'était l'adieu solennel au pays.

En les mettant en relation avec les circonstances du départ originaire, les trois fêtes dont nous venons de parler sont le souvenir d'un fait unique : l'adieu solennel aux tombeaux, aux parents, aux voisins, au pays. Cette unité accentue la valeur de chacune de mes interprétations isolées; cela est d'autant plus évident que partout l'abandon définitif de la patrie est précédé d'un adieu — même sans le calendrier

---

([297]) Attestations des anciens dans Vaníček, II, p. 609: *februare id est pura facere — id vero, quod purgatur, dicitur februatum.* D'après Varron, de L. L. VI, 34, quelques auteurs voulaient faire dériver le nom du mois de ce que: *quod tum diis inferis parentatur ;* lui-même l'explique en disant: *quod tum februatur populi i.e... lustratur* (= purification, Vaníček, p. 851), en tout cas la signification ci-dessus admise, de février comme mois de la purification, est linguistiquement établie.

([298]) Marquardt, l. c., p. 197.

romain, nous aurions pu arriver à cette conclusion pour les Aryas émigrants. L'intérêt de ce résultat consiste donc moins dans la révélation de la préhistoire de nos ancêtres que dans le jour nouveau jeté sur une partie du calendrier romain.

Les fêtes qu'il indique à la fin de février [299] n'ont aucun rapport avec la migration; les cinq derniers jours étaient consacrés aux préparatifs du départ.

II.

CONSERVATION DE LA TRADITION.

XXXIX. De tout ce que je viens d'exposer, les archéologues romains ne savaient rien. Cela prouve que le souvenir des circonstances qui ont accompagné l'exode des Aryas a disparu de bonne heure de la mémoire du peuple romain. Le fait n'a rien d'étonnant; le souvenir persistant d'événements séparés de l'époque historique par un intervalle d'au moins quinze siècles, eût dû, au contraire, nous surprendre bien davantage.

Chez les Juifs, il est vrai, le souvenir du départ de l'Égypte s'est conservé jusqu'à nos jours, mais pour les Aryas il en fut tout autrement. La terre promise fut atteinte par une marche rapide, et la mémoire de l'exode était encore toute fraîche, lorsque les Hébreux, s'établissant à poste fixe, purent considérer la délivrance comme désormais accomplie et la commémorer dans une fête annuelle. Les Aryas ont eu certainement besoin de plus de mille ans avant d'atteindre leur dernière étape, et le temps écoulé, la vie incertaine qu'ils menèrent, les influences diverses qu'ils subirent, la profusion

[299] Marquardt, l. c., p. 548: *regifugium* et *equiria*.

des événements, des excitations et des impressions qui les agitèrent, n'étaient pas faits pour conserver au peuple le souvenir des circonstances qui accompagnèrent leur départ de la patrie. Il ne faut donc pas s'étonner du silence des archéologues romains. La même ignorance se retrouve chez eux au sujet des institutions appartenant à la période de migration et par conséquent bien plus rapprochées de l'époque historique. Aucun ne peut donner un renseignement sur la signification des lances, des clous de bois, de la hache de pierre et de tant d'autres choses que j'expliquerai plus tard; tous avaient absolument perdu la clef que la linguistique et l'histoire de la civilisation modernes nous ont restituée. Le manque de témoignages extérieurs, dans l'archéologie romaine, pour l'exactitude de mes déductions, est entièrement compensé par la force probante et la concordance des repères intrinsèques qui les justifient. Nous avons un tableau unique, d'une harmonie logique et complète des circonstances de l'émigration, et il est d'une vraisemblance absolue. Les buts, les situations, les rapports qui s'imposent aux migrateurs, tout s'enchaîne : le décret du peuple ordonnant des subsides, le départ de la jeunesse mâle dans le *ver sacrum*, le nom de *Mensis Martius* pour le mois du départ, l'extinction du feu et son rallumage par des jeunes filles, les adieux aux tombeaux, aux parents, aux voisins et à la terre, la dénomination de mois de la purification appliquée à février, l'emploi des cinq derniers jours précédant mars pour les préparatifs du départ. Rarement la science a eu l'occasion de répandre une pareille lumière sur des faits tout particuliers remontant à des milliers d'années. Si elle y réussit, c'est grâce à la fixation des souvenirs de ce lointain passé dans les institutions du temps postérieur.

A cette époque, sans doute, ils vivaient encore dans la mémoire du peuple. Mais en admettant même, ce qui, à mon avis, est éminemment vraisemblable, qu'il ait fallu pour

cela l'établissement à poste fixe, encore doit-on s'étonner d'une aussi longue persistance des souvenirs populaires. Quant à l'exode propement dit, ce phénomène ne présente, il est vrai, rien d'étonnant, mais il en est autrement en ce qui concerne les modalités spéciales du départ; il me paraît inconcevable qu'après mille ans environ,on se souvînt encore que les adieux aux tombeaux se firent dans l'avant-dernière semaine de février, qu'on prit congé des parents et des voisins le 22 et le 23, qu'on quitta le pays le 1 mars. Il faut appliquer ici l'observation faite par les juristes romains au sujet de la prescription immémoriale, sur l'incertitude de la mémoire du peuple quant aux dates exactes (300). Cette considération me porte à croire que pour se transmettre ainsi d'âge en âge, ces faits ont dû se renouveler souvent pendant la migration.

Quant à la date du départ, cela ne pourra être mis en doute. Que durant les mois d'été et d'hiver, consacrés au repos, pendant une année unique, même plusieurs, on se fût attardé dans certaine région, on n'avait aucun motif, lorsqu'il fallait repartir, pour écarter le jour témoin du premier départ, dont le souvenir était encore vivace. Comme la première fois, on se mettait en route le 1r mars. Pour des raisons faciles à comprendre, l'arrivée sous des latitudes plus froides où le printemps était moins précoce, put seule forcer au choix d'une autre date. La saison d'hiver était trop rude pour voyager avec femmes et enfants; la marche était fortement entravée par l'état du sol et la nourriture du bétail était rare. Un exemple nous est fourni par l'exode, déjà mentionné (p. 312), des Helvétiens, reculé jusqu'au 28 mars. Pourquoi pas au commencement du mois suivant? Le caractère intentionnel de ce fait est trop évident pour que l'on essaie de le méconnaître : l'entrée en campagne

(300) L. 28 de prob. (22-3), L. 2 § 8 de aq. (39-3).

doit avoir lieu en mars, au mois guerrier. On se tenait rigoureusement à cet usage antique; la dérogation que l'on se permit, en supposant que l'on eût encore souvenir de la coutume, consista à substituer, pour le départ, la fin du mois au commencement.

Les habitants de l'Helvétie, c.-à-d. les Celtes, connaissaient donc encore, à l'époque de César, la signification du mois de mars, plus de quinze siècles après l'événement qui l'avait fixée. Bien plus tard, il en fut de même pour les Germains. Ce qui l'atteste, c'est le Champ de mars des Francs, le *Campus martius* des Romains, où la revue de l'armée avait lieu, en mars. Si l'on songe combien la saison était peu favorable, il ne pourra être douteux que l'attachement aux institutions héritées des ancêtres peut seul avoir dicté ce choix. Par le motif précisément qu'elle ne concordait pas avec les conditions climatériques, Pépin recula la réunion jusqu'en mai, et Charlemagne la retarda plus d'une fois jusqu'en été ([301]). Chez les Lombards, comme chez les Romains, le premier mars est un jour commémoratif : toutes les lois de Liutprand et de ses successeurs sont datées du premier de ce mois([302]). On ne saurait se méprendre ni sur le caractère intentionnel du choix de ce jour, puisque cette date est consacrée par une institution permanente, ni sur la réminiscence du temps primitif. Le premier mars, jour du départ des Aryas, l'autorité (*imperium*) du chef de l'armée était entrée en vigueur; l'investiture s'était renouvelée tous les ans à la même date — s'il est exact de supposer que l'élection ne conférait qu'un pouvoir annuel; — c'était le jour anniversaire de la royauté.

A l'égard d'un peuple qui avait pour le culte des morts

([301]) SCHRÖDER. *Deutsche Rechtsgeschichte*, p. 145.
([302]) SCHRÖDER, ibid.

une aussi haute vénération que les Aryas, il n'est pas nécessaire de prouver qu'à chaque déplacement, pendant la migration, on disait adieu aux tombeaux des individus décédés dans l'intervalle, en y célébrant un dernier sacrifice funéraire. Quelle que fût la durée du séjour accompli, on avait inévitablement perdu des êtres chers, et il est inadmissible qu'avant de partir, les parents pussent s'abstenir de ce dernier hommage. Plus tard, la stabilité de la demeure dispensa de ce devoir que vinrent remplacer les *feralies*. Ici encore, la continuité de la tradition ne peut être l'objet du moindre doute.

Il semblerait qu'on ne peut en dire autant de l'adieu aux parents, aux voisins et au pays occasionné par l'abandon de la patrie, et que l'on croit retrouver dans les fêtes des *caristia* et des *terminalia*. La migration ne se prêtait point au renouvellement de pareilles cérémonies, car le peuple entier se mettait en mouvement, sans laisser personne en arrière, dont on dût prendre congé. La séparation de la seconde patrie (Livre V) a cependant fait exception à cette règle; des fractions du peuple ont abandonné alors la tribu qui restait en place. Et qui nous dit que le même fait ne s'est pas reproduit plus souvent? Supposons qu'après quelques dix ans de marche, on eût trouvé une résidence satisfaisant à tous les besoins, pourquoi aller plus loin? On s'arrêtait et on demeurait tant que le sol pourvoyait à la subsistance. Avec l'accroissement de la population, devait cependant survenir un moment où le sol était enfin épuisé. Que faire alors? Ce que l'on fit lors de la première émigration : les jeunes et les forts se seront mis en route; les vieux, les faibles, les infirmes seront restés. C'est ce qui arriva lors des expéditions des Normands et de la campagne des Celtes dont TITE-LIVE (V. 34) fait mention; les uns partirent,

(303) *Is (Bellovesus) quod ejus ex populis abundabat... excivit.*

les autres conservèrent leurs foyers. Le *ver sacrum* des Romains semble être la copie de cette situation, ce qui prouve, non seulement qu'elle exista à l'époque primitive, mais encore qu'elle se renouvela fréquemment pendant la migration.

A chaque abandon de la patrie par une partie du peuple, il y avait un nouveau motif pour prendre congé des parents, des amis, des voisins et de la terre ; la continuité de la tradition ancienne jusqu'à l'établissement à poste fixe était ainsi assurée. Les liens rattachant au passé les deux fêtes, *Caristia* et *Terminalia*, sont donc incontestables, et le doute soulevé tout à l'heure ne saurait être maintenu. La fixation de ces solennités, dans le calendrier romain, aux 22 et 23 février, en concordance avec la dernière semaine de ce mois, consacrée aux *feralia*, et avec les cérémonies accomplies dans le temple de Vesta au premier mars, ne laisse subsister aucun doute sur l'idée qui les inspirait : c'était l'imitation des faits qui avaient accompagné le départ de la patrie ; — quand elles eurent perdu leur signification réelle d'autrefois, elles devinrent la commémoration du temps primitif.

Si je ne me trompe en ce qui concerne le sens de ces fêtes, elles acquièrent la valeur d'un témoignage historique constatant la fréquence de séparations partielles. L'émigration fragmentaire, que symbolise le *ver sacrum*, se rapproche considérablement de l'époque historique, et pour expliquer la longue persistance des souvenirs, nous ne sommes plus obligés de remonter au premier abandon de la patrie aryenne par le peuple migrateur. La survivance de ces souvenirs, la continuité de la tradition assurée par la fréquente réitération de l'acte originaire au cours de longues pérégrinations, se vérifie dans le *ver sacrum* aussi bien que dans les fêtes commémoratives dont le calendrier romain fixait la date.

A la suite du premier exode, les migrateurs essaimèrent

donc souvent. Le pays choisi par les ancêtres pour s'y fixer définitivement suffit d'abord aux besoins de la vie, mais un long séjour et l'accroissement de la population durent nécessairement le rendre insuffisant. Par les mêmes causes, les conditions de l'existence furent alors ce qu'elles avaient été à l'origine et provoquèrent les mêmes résultats: les vieillards, les malades, les infirmes, les paresseux, les poltrons restèrent en arrière; les jeunes, les forts, les résolus, les courageux, les aventureux partirent. Qu'est-il advenu des premiers? Ils ont disparu de la surface de la terre sans laisser de traces, le torrent dévastateur qui passa sur eux, Scythes, Avares, Mongols, etc. les a complètement emportés. Nous avons ainsi perdu des repères linguistiques qui indiqueraient le chemin suivi par les Indo-européens dans leur itinéraire de l'Iran jusqu'à la Russie méridionale. On n'a pas encore découvert, que je sache, dans tout ce vaste espace, une seule peuplade dont l'idiome révèle une parenté avec le sanscrit; la constatation de pareilles enclaves nous fournirait des témoins linguistiques des étapes aryennes.

Je termine ici mes recherches sur le *ver sacrum* et le calendrier romain, mais je dois m'arrêter encore un moment sur les résultats obtenus. Nous avons prouvé que dans l'un et l'autre se trouvent figurativement fixés les faits qui ont accompagné le départ lors de chacun des exodes successifs. Il y a là deux éléments dont l'importance doit être mise en lumière: *chacun des exodes*, et *figurativement*.

Remarquons avant tout qu'il s'agit, non pas des faits concomitants du premier départ, mais de ceux qui entourèrent chacun des exodes successifs. Je ne saurais assez insister sur ce point; à mes yeux, il a une triple valeur.

D'abord — nous l'avons déjà dit — ainsi s'explique la continuité de la tradition transmise depuis les migrateurs primitifs jusqu'aux Italiotes établis à poste fixe, et l'on conçoit

dès lors comment le souvenir des faits du temps primitif a pu se conserver aussi longtemps.

Ensuite, la répétition des exodes me permet de réfuter une objection que l'on pourrait me faire. Le décret du peuple sur le *ver sacrum* mentionne le porc comme animal élevé en troupeau (p. 290; *et suillo grege*); or, comme tel, il était inconnu des Aryas, et quant à ce détail, donc, la cérémonie romaine ne peut avoir été copiée sur l'exode de la patrie aryenne. Cela est parfaitement exact, mais ici intervient précisément la répétition du même acte à l'époque postérieure. Dans la Russie méridionale, les Indo-européens apprirent à connaître le porc comme bétail réuni en troupeau; ils l'amenèrent ensuite dans de nouvelles résidences, et si plus tard, il a été accueilli dans le *ver sacrum*, cela prouve que lors d'une émigration subséquente, l'ordonnance de ravitaillement au moyen de bétail en troupeaux a été étendue des bœufs et des moutons aux porcs. Cette extension n'est pas l'œuvre du dernier établissement; le *ver sacrum* contient la reproduction des faits survenus pendant toute la période de migration.

On expliquerait de la même manière le vase en fonte de bronze, dans lequel les vestales devaient porter dans leur temple le feu allumé en plein air, si tant est que le peuple père aryen n'ait pas connu cet alliage à l'époque de la séparation du peuple fils. Les migrateurs auront appris à le fabriquer au cours de leurs pérégrinations. Pour faire cette découverte, ils n'ont pas attendu le moment de la stabilité du foyer, sinon l'airain n'eût pu être accueilli dans le rituel du vestalat, car tous les progrès accomplis depuis l'établissement définitif furent radicalement écartés de ce culte comme de toute autre organisation religieuse de Rome. De même que la hache de pierre des fétiaux, les clous de bois du *pons sublicius*, l'allumage du feu au moyen de la friction du bois prouvent que les Italiotes, à l'époque où ils s'établirent dans le pays, ne savaient pas encore forger le fer, le

vase de bronze des vestales témoigne qu'il en a été tout autrement de la fonte de ce métal; — son emploi rituel atteste qu'il était en usage pendant la période de migration.

En troisième lieu la répétition des exodes me fournira des arguments pour résoudre un problème que j'examinerai plus tard (§ 51): l'influence morale de la migration sur le caractère du peuple. Je m'abstiens ici de plus amples détails, en renvoyant à l'endroit indiqué.

Le *ver sacrum* et le calendrier romain contiennent la reproduction *figurée* des faits de l'époque primitive. Par la fondation de Rome, toute occasion d'un nouveau départ disparut, une émigration d'une partie du peuple ne se reproduisit plus, les conquêtes dispensèrent les Romains d'y recourir. L'expédition d'un *ver sacrum* n'avait qu'une signification religieuse; il ne s'agissait plus de se débarrasser d'un excédent de population. L'établissement de la ville marque ainsi pour les Romains la clôture de la période de migration. On aurait donc pu ensevelir dans l'oubli toutes les institutions qui appartenaient exclusivement à cette époque ; elles avaient accompli leur mission. Pourquoi conserver encore un vestige du passé, désormais sans valeur? Nous savons qu'on s'y est résolu et nous savons pourquoi. Il répugnait à l'esprit conservateur des Romains d'abandonner les institutions anciennes survivant à elles-mêmes; dans la vie pratique on s'en départait, mais pour le reste on les tenait en haute estime, comme un souvenir respectable du passé et on assurait leur conservation en leur réservant une place où elles pouvaient continuer à vivre sans porter atteinte aux nécessités réelles. Les coutumes antiques trouvèrent leur principal refuge dans le culte ; c'est la chambre aux reliques du temps primitif de Rome ; celui qui voudra l'étudier, y récoltera de nombreux renseignements.

A l époque où les institutions de la période migratoire, atteintes dans leur vitalité par suite de l'établissement définitif, se momifièrent, pour ne conserver qu'une valeur

figurative, il est évident que leur signification réelle antérieure était encore familière à la conscience du peuple. Personne n'ignorait le sens caché des solennités célébrées pendant les deux dernières semaines de février et le premier mars, et quand, pour la première fois, une calamité provoqua le vœu d'un *ver sacrum*, on savait fort bien que l'on se bornait à copier un fait du passé. Mais dans le cours du temps, la notion originelle de cet acte s'est complètement perdue ; même les antiquaires romains n'ont pas soupçonné les précieux renseignements que récélaient, pour leurs études, ces pétrifications d'un autre âge. A Rome, à l'époque historique, le souvenir de la migration est complètement effacé ; la légende populaire, elle-même, est muette à son égard. Le récit de l'arrivée d'Enée au Latium est une fiction savante du temps postérieur.

III.

LA LÉGENDE DES HIRPINIENS.

XL. Chez un seul peuple italiote, les Hirpiniens, qui faisaient partie de la tribu des Sabins, une réminiscence, très effacée et à peine reconnaissable, de la vie primitive s'est conservée dans la légende que rapporte TITE-LIVE[304], sur l'origine du peuple.

Des bergers offrent un sacrifice sur le Mont Soracte, consacré (*manibus consecratus*) au Dieu du monde infernal (*Dis pater*). Apparaissent des loups qui arrachent du feu les victimes (*exta*). Poursuivis par les bergers, ils se réfugient

(304) Serv. ad Aen., XI, 785. Je reproduis dans le texte les mots décisifs.

dans une caverne, dont s'échappe aussitôt un souffle si empesté que les plus proches tombent morts sur le champ. Cette pestilence provoque une épidémie (*pestilentia*) ; à cette occasion, on consulte l'oracle. Il répond : la peste prendra fin — *si lupos imitarentur i. e. rapto viverent*. La condition est remplie, et le mal cesse. Ainsi serait né le nom des Hirpiniens, *nam lupi Sabinorum lingua irpi vocantur*.

Il est évident que cette légende a pour but d'expliquer le nom des Hirpiniens en le rattachant à celui du loup[305]. L'origine réelle doit être un surnom donné par les voisins à cause d'habitudes de brigandage. Les Hirpiniens étaient comparés à des loups, c'étaient des pilleurs, un peuple de bandits, qui adopta le surnom reçu de ses voisins. Ce fait est confirmé par une foule d'exemples historiques analogues et s'explique par la circonstance que les voisins sont infiniment mieux à même de qualifier les particularités caractéristiques d'un peuple, que ce peuple même. Lorsque le nom d'une nation est emprunté non à la région qu'elle habite, mais à sa nature propre, il y a toujours à présumer qu'il provient des voisins.

En admettant même que les Hirpiniens soient les auteurs de cette appellation, il est clair que l'origine qu'ils lui attribuent est absolument inadmissible; bien plus, elle est si absurde que l'on se demande avec étonnement comment un pareil conte de nourrice a pu naître ? Si l'on voulait tirer parti du loup, pourquoi cette intervention du sacrifice funéraire, du vol des victimes, de la peste ? Le loup seul aurait parfaitement suffi ; on pouvait, comme le fait Paul Diacre,

---

(305) PAUL. Ep., p. 106 : *Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites, eum enim ducem seculi agros occupavere. Irpus*, grec ἅρπαξ, brigand, de la racine sansc. *rap*, ravir, arracher. Cette idée d'arracher revient dans *irpex* = herse : *quod plures habet dentes ad exstirpandas herbas in agris*. FESTUS. Ep., p. 105, *Irpices*.

dans sa version de la légende hirpinienne ([306]), assigner à ce fauve le rôle de guide, lors de la prise de possession du pays, ou celui de nourrice, à l'exemple de la louve dans la légende romaine de Romulus et Remus. Le cadre imaginé pour la mise en scène de cet animal n'a rien de commun avec l'acteur lui-même, et la fiction doit évidemment avoir une portée particulière.

Des pâtres font un sacrifice funéraire avant que survienne l'événement décisif qui leur fournit l'occasion d'échanger leur paisible existence contre le brigandage. La même situation se produisit lors de l'émigration des Aryas. Avant de se mettre en marche, ils firent un sacrifice funéraire. Pâtres jusqu'à ce moment, ils deviennent des guerriers ne cherchant plus que butin et conquête, c.-à-d. des brigands. Mais cette transformation n'est pas volontaire, la nécessité les y contraint. Ils étaient poussés, comme nous l'avons vu plus haut (p. 299), par le manque de nourriture suffisante; dans la légende hirpinienne, l'occasion est devenue une épidémie qui, comme on le sait est souvent la suite de la famine. La nécessité extérieure imposant l'échange d'une existence paisible contre une vie guerrière, est un trait qui se représente également dans la légende hirpinienne. Des brigands procréent un peuple guerrier. Ainsi finit la légende hirpinienne et aussi l'histoire de la migration des Aryas.

Il y a donc cinq caractères communs:

1° Pâtres à l'origine;
2° Changés en brigands;
3° Sacrifice funéraire;
4° Nécessité extérieure;
5° Naissance d'un peuple guerrier nouveau.

Il n'y a que le loup que nous n'ayons pas encore ren-

---

(306) Festus. Epit., p. 106, Irpini.

contré. Son rôle de guide dans le *ver sacrum*(307) est une assertion dénuée de fondement ; comme tel, il apparaît uniquement dans la légende hirpinienne. On pourrait croire que le nom *Hirpiniens* a suffi pour le mettre en scène. Mais la légende du loup conducteur existe également chez les Lombards.

Dans son histoire de ce peuple, Paul Diacre raconte(308) que son arrière grand-père, fait prisonnier par les Avares, s'était dérobé par la fuite. Ignorant le chemin à prendre, il avait suivi un loup qui le conduisit par la grande route en Italie, chez les siens. Ce conte étonnant ne peut avoir été imaginé à plaisir, il devait s'appuyer sur une tradition d'après laquelle, aux temps de la migration, le loup guidait les expéditions des bandes de brigands. Mais, dira-t-on, que gagnons-nous à faire remonter la fable du loup conducteur à cette haute antiquité? Nous aurons d'abord pour résultat, de constater un point de départ commun pour les Hirpiniens et pour les Lombards. Cependant, la première origine n'en devient pas plus compréhensible. Comment pouvait-on adopter l'idée insensée qu'un loup avait joué le rôle de guide? Je réponds : le guide de la troupe portait à l'époque primitive le nom du loup — pour être à la hauteur de son rôle, il devait avoir la nature de cet animal, et celui qui remplissait le mieux cette condition était un conducteur tout indiqué. Romulus et Remus étaient deux fauves de ce genre, et ainsi s'explique la légende de la louve qui les

(307) Schwegler. *Röm. Gesch.* I, p. 241, note 2.

(308) Hist. Langob. IV, 39 (p. 131-132). Je dois la connaissance de ce texte, hautement important à mon avis, à une obligeante communication de M. Viertel, directeur du gymnase de Goettingen, et je le reproduis ici littéralement : *Ei lupus adveniens comes itineris et ductor effectus est. Qui cum ante eum pergeret et frequenter post se respiceret et cum stante subsisteret et cum pergente praeiret, intellexit sibi eum divinitus datum esse, ut ei iter quod nesciebat, ostenderet.*

allaita. Leur aptitude pour le rôle qui leur incomba plus tard, ne pouvait être mieux établie qu'en leur faisant sucer la nature du loup avec le lait de leur mère nourricière. La tradition qui attribue à un guide doué des facultés du loup la conduite primitive du peuple, produisit plus tard la confusion du nom avec la chose. Entendues en ce sens, c.-à-d. rapportées au guide désigné comme loup, les paroles de Paul (309) peuvent être littéralement maintenues : *cum enim ducem secuti agros occupavere*. De cette manière seulement la fiction de la louve nourricière apparaît sous son vrai jour, et se rattache ainsi au passé commun des Romains et de tous les Indo-européens. Chez les Romains, comme chez les Hirpiniens et les Lombards, le rôle attribué au loup est distinct, mais chez les uns comme chez les autres, c'est toujours d'un loup qu'il est question dès l'origine; seul l'emploi que les Romains font du loup leur est propre, aussi bien que celui des Hirpiniens et des Lombards, mais chez tous, le loup de l'époque primitive forme le point de départ.

Outre le loup, la légende nomme encore comme guide un autre animal. C'est le pic, qui, d'après la tradition des Picentes, a guidé l'émigration des ancêtres, en se posant sur leur drapeau (310). Ici encore l'explication linguistique du récit (*pic-us, Pic-entes*) est évidente. En réalité, les *Picentes* pouvaient devoir leur nom à leur caractère ethnique,

(309) FEST. Epit., p. 106. *Irpini.*

(310) FEST. Epit., p. 212. *Picena regio.* STRABON, V, 4-2, p. 240. L'assertion de SCHWEGLER l. c., que dans le *ver sacrum* on emportait comme guide un pic, est aussi peu fondée que celle qui attribue ce rôle au loup ; dans les relations des sources, ces deux animaux n'apparaissent que comme légendaires. Je voudrais bien savoir du reste comment l'entend cet auteur. Si l'on emporte les animaux liés, ils ne conduisent plus ; s'ils sont libres, ç'en sera bientôt fait de leur suite, et puis que devenir lorsque tous deux prendront des directions opposées ?

qui les signale en effet comme « circonspects, prudents, rusés » [311].

Mais le pic conducteur n'est cependant pas entièrement inventé, je crois avoir trouvé pour cette légende, comme pour celle du loup, un point d'appui réel datant du temps primitif; c'est l'*oiseau migrateur* qui a effectivement servi de guide comme je le montrerai plus loin. Sans une pareille attache, le mythe du pic ne se serait pas plus formé chez les Picentes que celui du loup chez les Hirpiniens ; le nom du peuple n'a été, dans les deux cas, que le rappel d'un fait du passé.

Dans la légende hirpinienne, nous rencontrons encore un autre élément qui nous ramène également, à mon sens, à l'époque primitive. Ce sont les *exta*, les parties nobles de l'animal sacrifié : le cœur, les poumons, le foie, les reins. Comme j'espère l'établir plus tard, ils servaient, à l'origine, à s'assurer de la salubrité de la région. Ici encore donc la légende n'a fait qu'utiliser une donnée ancienne.

Tous les éléments sans exception dont elle fait mention peuvent par conséquent être mis en rapport avec des faits ou des institutions de l'époque primitive. Les divers détails qu'elle relève sont primordiaux, mais dans la tradition qui les lui conserva, la corrélation originaire s'était évanouie peu à peu et à sa place l'imagination populaire avait refait l'histoire à sa façon et reflétait une image qui n'avait plus la moindre ressemblance avec le premier aspect des choses. Chez les individus, lorsque la mémoire commence à s'affaiblir

---

(311) *Pic-entes* comme *pic-us*, du sanscr. *spak* = épier, d'où l'allemand moyen : *spacke* = sage, encore conservé dans le mot *spähen* (guetter), *specht* (pic), en italien : *spiare*, d'où espion etc. Le pic est l'oiseau qui s'interrompt à tout moment pour regarder autour du tronc d'arbre qu'il frappe. VANIČZEK, II p. 1174. Le même nom fut porté par le premier roi du Latium, érigé en Dieu de la prophétie. La signification donnée ci-dessus ne peut donc souffrir le moindre doute.

avec l'âge, la vision du passé se transforme souvent de telle manière que si les faits isolés restent dans le souvenir, leur succession dans le temps, et les liens de causalité qui les unissent disparaissent entièrement. Il en est de même pour les peuples. A l'aide de fragments épars, imprimés dans la mémoire, l'esprit restitue les figures à sa guise; les faits postérieurs se substituent à ceux du passé, tout se renverse, et le rapport de causalité se transforme totalement. Tel est le processus dans la légende hirpinienne. Lorsqu'on la considère sans prévention, on ne peut se défendre de l'impression que l'on n'a pas affaire à une création spontanée du cerveau, mais à une œuvre subtile dans laquelle il se serait agi, comme dans une mosaïque de mots imposés, ou dans une poésie en bouts-rimés, de recueillir certaines dates du passé, vivant dans la mémoire du peuple. Si l'imagination populaire avait pu s'emparer librement de l'occasion que lui offrait une dénomination ethnique, pour trouver dans le loup l'explication de l'origine historique du peuple, elle aurait certainement trouvé mieux que le conte informe, aussi invraisemblable qu'artificiel et forcé, que nous offre la légende. Mais les repères qui jalonnaient sa route étaient imposés – l'itinéraire était obligé.

Je termine ici mes recherches sur le départ des Aryas de leur patrie primitive, pour les suivre dans leur migration.

LIVRE QUATRIÈME.

LA MIGRATION.

I.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

XLI. Les renseignements directs sur la période de migration nous manquent absolument. Au sujet des circonstances du départ, notre ignorance n'était pas moins grande, et cependant je crois être parvenu à les faire connaître. Essayons de réussir en suivant la même voie.

J'ai procédé en demandant à certaines institutions de l'époque postérieure le secret de leur origine, et à défaut de résultats satisfaisants, j'ai cherché la solution dans le premier exode. Pour achever l'expérience, je devais soumettre la migration même à un examen identique. Si des faits isolés, se reproduisant à chaque nouveau départ des migrateurs, ont laissé des traces, les situations particulières, les organismes appartenant spécialement à la vie nomade, et possédant l'avantage d'une durée ininterrompue, ne devaient-ils pas, bien mieux encore, révéler leur existence? Qu'il en ait existé, il est à peine besoin de le dire. La vie d'un peuple errant est toute autre que celle d'un peuple établi; elle entraîne inévitablement des nécessités qui n'existent point pour ce dernier. A titre d'exemple, je citerai le service de ravitaillement, déjà nommé (p. 311 ss.) et d'autres encore

dont je parlerai dans la suite. Il faut ajouter que tout cet appareil était toujours en plein exercice au moment où l'on se fixa définitivement, que chacune des diverses branches de la famille indo-européenne l'emporta dans sa nouvelle patrie, tandis que, pour arrêter la forme stable des faits passagers de l'exode, il fallut s'adresser aux souvenirs du passé. L'organisation même de la migration dut se fixer avec bien moins de peine.

Me basant sur ces considérations, j'ai abordé cette partie de mon travail avec l'idée préconçue que je *devais* faire des découvertes, et j'ai interrogé toutes les institutions de l'antiquité et du droit romains pour y constater des rapports avec la période de migration. Je m'attends au reproche d'être allé trop loin, mais une théorie nouvelle a quelque droit d'être exclusive en débutant; c'est à la critique à ramener les exagérations à une juste mesure. Je suis si persuadé, par les résultats obtenus, de l'exactitude et de la fécondité de l'étude de l'exode et de la migration poursuivie dans cet ouvrage pour apprendre à connaître l'époque primitive et l'antiquité romaine, qu'à mon avis, la mine est loin d'être épuisée par mes fouilles. Je ne doute pas que d'autres exhumeront bien des choses qui m'ont échappé.

Dans les pages suivantes, c'est encore en première ligne à l'antiquité romaine que j'emprunterai mes déductions sur les circonstances de la migration. Des recherches sur d'autres peuples indo-européens ne présentent point d'intérêt particulier; elles ne nous apprennent rien de neuf et ne peuvent servir qu'à confirmer ce que nous savons déjà par les institutions de Rome.

De quelle manière l'antiquité romaine permet-elle de juger des institutions et des circonstances de la période de migration? Mon étude de l'exode l'a déjà montré. Outre la linguistique qui, ici encore, ne refusera pas ses services, j'examinerai l'influence d'un mobile que j'ai déjà montré à l'œuvre. Depuis des années la thèse des causes finales me sert de

fanal pour éclairer l'ordre social. Elle me servira, dans l'étude suivante, à comparer la destination, historiquement attestée, de certaines institutions romaines à l'époque postérieure avec leurs fonctions problématiques lors de la migration. Si le but est le même, j'en déduis que leur apparition originelle remonte au temps de la migration et que l'époque nouvelle n'a fait que les conserver. En d'autres termes, si je puis démontrer que certaines institutions étaient inéluctablement commandées par les circonstances de la migration, alors que pareille nécessité avait disparu plus tard, j'en conclus qu'elles sont nées là où elles étaient nécessaires et non là où, si utiles et si convenables qu'elles soient, elles pourraient à la rigueur ne pas avoir existé (312).

A Rome, néanmoins, il y a des organismes pour lesquels toute identification se heurte aux doutes les plus graves, parce qu'elle oblige l'observateur à se demander comment, si dès l'origine on se proposait le même but, on a pu arriver à le réaliser d'une manière aussi étrange? Je citerai à titre d'exemple la physionomie du régime romain des augures. Quelle bizarre idée de rechercher l'approbation des Dieux dans les intestins d'un bœuf ou dans le bec d'un poulet; comment un peuple a-t-il pu aboutir à pareille conception? Dans cet état de choses, j'ai soupçonné qu'à l'origine la discipline augurale devait avoir un autre sens, non religieux, mais en tous points réaliste, en rapport avec les circonstances de la migration, et que j'indiquerai en son temps. J'en arrive ainsi à distinguer une double fonction finale d'une seule et même institution, purement matérielle à l'origine et plus tard exclusivement religieuse. Etabli

(312) Dans mon Esprit du D. R. (III, p. 31 s. etc.) j'ai fait de ce point de vue l'usage le plus large; j'y ai nommé le point isolé où les institutions et les règles du droit sont appelées pour la première fois à la vie par leur but, le *point d'irruption historique* de ces institutions et de ces règles.

dans un but entièrement pratique et répondant aux besoins de la migration, l'organisme, devenu sans objet par l'abandon de la vie nomade, a gardé comme tant d'autres sa forme extérieure, grâce au remplacement du but ancien par une destination nouvelle. C'est un phénomène qui trouve son pendant dans les variations du sens des mots : l'enveloppe reste, le contenu change.

II.

ORGANISATION DE L'ARMÉE.

1. ÉPOQUE DE L'EXPÉDITION MILITAIRE.

XLII. C'est au printemps, le premier mars d'après la tradition romaine, que les Aryas ont quitté leur patrie. A ce fait déjà connu nous en ajoutons un autre : ils n'ont poursuivi leur route que pendant les trois mois de cette saison, puis ils se sont arrêtés pendant l'été et l'hiver, pour ne repartir qu'au printemps suivant. Pendant cette halte, les armes étaient déposées, aussi longtemps que les attaques de l'ennemi n'obligeaient pas à les reprendre.

L'année se partageait ainsi entre la marche ou la guerre et la halte ou la paix. Les conditions climatériques dictaient cette conduite; en été il faisait trop chaud, en hiver trop froid; le trimestre printanier était seul favorable au déplacement. Le peuple s'en est tenu à cette organisation pendant toute la durée de la migration. Voici les témoignages qui établissent ce fait :

Le calendrier romain nous a renseignés précédemment sur la date du départ. Voyons s'il ne nous fixera pas également sur le moment de l'arrêt. Nous trouvons au 1 juin la fête

de *Carna*, la déesse des gonds de portes([313]). Appliqué à la période de migration, cela revient à dire : ce jour on commence à bâtir des huttes, tandis que jusque là on a campé en plein air. Dès lors chaque famille s'isole dans un espace clos. La clôture, c'est la porte; de là les gonds : *clausa aperit*, *claudit aperta*, et la qualification de la déesse ([314]). Le 1 juin, tout comme le 1 mars, reçoit ainsi sa signification pour l'expédition militaire.

Celle-ci dure trois mois. Ainsi s'explique qu'il fut ordonné aux Helvétiens, lors de leur départ pour la Gaule (p. 311), de se munir de vivres pour un trimestre. L'idée qui présidait à cette organisation était la suivante : la marche ne peut être entravée par la question des vivres; point d'arrêt pour fourrager; ce que l'on trouve sur la route, on l'emporte, mais on avance sans interruption. Ce n'est qu'à la fin de l'expédition que l'alimentation peut être abandonnée au peuple, c'est à lui dorénavant de se pourvoir.

Lorsque les Cimbres, faisant irruption dans la haute Italie, eurent obtenu sur Catulus une brillante victoire, ils arrêtèrent en été leur marche victorieuse, bien qu'il fût facile de réduire les Romains au plus extrême embarras. En laissant s'écouler l'été et l'hiver, ils leur permirent d'organiser la défense. Ce fut une faute stratégique aussi impardonnable qu'incompréhensible, et qui causa leur perte; au printemps suivant, les Cimbres furent anéantis. Pourquoi s'arrêtèrent-ils dans leur course triomphale? Il n'y a pas d'autre explication que l'usage primitif des peuples indo-européens, de ne migrer que pendant les mois du printemps et de s'arrêter au commencement de l'été. L'armée tenait

([313]) OVIDE Fast. 101, 102: *Prima dies tibi, Carna, datur. Dea cardinis haec est ; numine clausa aperit, claudit aperta suo.*

([314]) VANIČZEK, II, 1098: *Cardo... Car-da, Car-dea, Car-na,* déesse des gonds de portes, des seuils de portes, de la vie de famille chez les Romains.

à cette coutume, la considérait comme un droit. Les hommes d'expérience, occupant de hautes positions, comprirent sans doute les dangers d'une pareille inaction, mais probablement leurs conseils n'auront pu prévaloir, et l'armée des Cimbres exigea le temps de repos traditionnel.

Je ne soutiens nullement que la halte ait toujours eu lieu au 1 juin, date qui nous est indiquée par le calendrier romain. Si les circonstances climatériques ont causé plus tard un retard dans le départ (p. 337), elles peuvent avoir eu un effet analogue par rapport au repos. Il serait à souhaiter qu'un homme compétent recherchât une bonne fois quand les Germains se mettaient en marche et quand ils s'arrêtaient. Cet examen sort trop du cercle de mes connaissances et de mes études, mais je crois au moins devoir le recommander à l'attention des spécialistes, et je suis disposé à croire que les sources, si toutefois elles donnent des renseignements à cet égard, résoudront la question dans le sens que j'ai indiqué.

J'en reviens, une fois encore, au *ver sacrum* des Romains. Précédemment je ne l'ai invoqué que pour établir que les Aryas quittèrent leur patrie au printemps; ici il me servira d'attestation linguistique de leur arrêt à la fin de cette saison. La force probante des termes est palpable. S'il fallait les appliquer au premier départ, ils eussent contenu un contre-sens, car ils expriment plutôt la *durée*, et signifient que le fait qu'ils rappellent a duré pendant tout le printemps. L'idée que présentaient originairement aux Romains les mots *ver sacrum*, nous pouvons donc la rendre par : *expédition militaire à la manière du temps primitif*. La jeune troupe émigrante, ne doit pas seulement partir à date fixe, mais poursuivre sa marche pendant tout le printemps ; au début de l'été, son expédition guerrière prend fin, tout comme celle des ancêtres.

S'il m'est permis de me résumer encore, pour finir, je dirai qu'il résulte de mes explications antérieures et actuelles

sur l'expédition militaire des Indo-européens, que le souvenir s'en est conservé jusqu'à l'époque postérieure chez plusieurs peuples indo-européens. La mémoire de l'époque du départ se retrouve chez les Romains (p. 324), les Celtes, et les Lombards (p. 337); le souvenir de la halte à l'entrée de l'été s'est conservé comme nous venons de l'établir, chez les Romains, les Helvétiens et les Cimbres.

2. Division de l'armée.

XLIII. Un peuple qui abandonne sa patrie pour en conquérir une autre par la force a besoin d'une organisation militaire. Toujours exposé à se heurter à des résistances, il doit à toute heure être prêt au combat et dans ce but il ne suffit point qu'il ait constamment les armes à la main, mais il faut une hiérarchie exactement réglée et l'unité de la conduite sous un général en chef. Examinons ce qui en était chez le peuple fils aryen.

Il n'y avait point, chez le peuple père, de chefs exclusivement établis pour les besoins de la guerre; la division politique en tribus, clans, villages répondait en même temps à cette nécessité: ceux que réunissaient les occupations quotidiennes se retrouvaient ensemble à la bataille([315]). Tacite, il est vrai (Germ. c. 7), nous apprend que chez les Germains, les *familiae* et *propinquitates* combattaient ensemble; dans Homère (Iliade II, 362), Nestor ordonne à Agamemnon « de ranger les hommes par tribus et par « familles, afin que l'une famille assiste l'autre et que les tribus s'entraident. » Mais cela est contredit par la circonstance que les Romains et les Germains étaient organisés *numériquement*. On rencontre chez les uns et les autres les décuriés et les centuries, chez les derniers, il y avait même

([315]) Zimmer l. c., p. 161 s.

des corps de mille hommes([316]). Comme la division de l'armée par nombre était inconnue des Aryas, je conclus de son apparition chez ces deux peuples, qu'elle a été introduite pendant la communauté de la migration. On doit, il est vrai, concéder qu'il est possible que cette organisation ait suivi la séparation et l'abandon de la vie nomade, mais si l'on compare les rapports de la migration avec ceux de l'établissement fixe, on ne doutera pas que cette hypothèse ne soit invraisemblable au plus haut degré; ce serait placer l'origine d'une institution nouvelle non là où elle s'imposait, mais là où l'on pouvait s'en passer. Un peuple primitif parvenu à la stabilité de la demeure et chez lequel, en cas de guerre, chacun doit prendre les armes, peut se passer du nombre; il est remplacé par la division en tribus et voisinages; ceux qui sont réunis de cette façon forment les corps de l'armée. Un peuple guerrier peut également se passer du nombre, lorsqu'il émigre tout entier, car, dans ce cas, il s'en tient au groupement existant. Mais lors de leur première migration, tous les Aryas ne quittèrent pas leurs foyers, mais seulement une fraction, déterminée par des circonstances qui n'avaient rien de commun avec les divisions naturelles. Les districts où les mêmes causes n'agissaient que dans une mesure restreinte, par suite de l'existence d'une population clair-semée, ou à cause de grasses pâtures, fournirent peu d'hommes à l'expédition, tandis que les contrées trop peuplées ou stériles y contribuèrent largement. Comment main-

---

([316]) Lat. *decuria*, du sanscr. *dak-ara* = contenant dix (*dakan*, lat. *decem*, allem. *zehn*); *centuria* du sanscr. *kant-ara* contenant cent (*kant*, lat. *centum*). La division par mille, connue des Germains (V. SCHRÖDER, *Deutsche Rechtsgeschichte*, p. 30 n. 8), se trouve dans *miles* (comme le remarque déjà exactement VARRON de L. L. 89... *quod singulae tribus... milia singula militum millebant*) littéralement reproduit dans l'allemand : *tausendgänger*, de *mille*, lat. anc. *mile*, sanscr. *mil* = se réunir. VANIČZEK, II, 730.

tenir dans un but militaire le classement en villages, et même en clans? Ici, un contingent inférieur à dix hommes, là un recrutement de plus de mille; ici un clan de quelques centaines, là une masse de plusieurs millions. Il ne restait plus alors qu'à recourir au nombre et ce n'était pas la première application de ce système; il était déjà entré en fonctions dans les listes formées pour régler la contribution aux vivres, et il suffisait de l'appliquer à la division de l'armée comme à son alimentation. Il est certain que l'on a ménagé autant que possible, les liens naturels existants; il eût été insensé de séparer sans nécessité ceux qui avaient toujours été unis et on aura agi comme de nos jours dans les districts de milice. Les contingents des diverses tribus, clans, villages ou familles, lorsque leur nombre était suffisant, restaient ensemble, mais étaient coordonnés numériquement. Ainsi s'explique le texte de TACITE relatif aux *familiae* et *propinquitates* combattant ensemble, sans que nous devions rejeter les autres témoignages sur l'emploi du nombre dans l'organisation militaire des Germains, ou admettre une modification postérieure. Il faut en dire autant de la légion antique de Rome, dont les 3000 hommes correspondent à 3 tribus, 30 curies, 300 gentes. Chez les deux peuples donc, le nombre a été maintenu à l'époque de l'établissement à poste fixe. S'est-il également conservé chez les Grecs, les Celtes, les Slaves? Je ne puis rien en dire, et je recommande la question aux gens du métier. Que le dénombrement, chez les Celtes, des hommes capables de porter les armes, ne suffit point pour répondre affirmativement, cela est évident, et je n'ai pas besoin de dire que la conclusion tirée de l'apparition simultanée du nombre chez les Romains et chez les Germains ne serait point affaiblie si l'on ne pouvait en prouver l'existence chez les peuples que je viens de citer, même en supposant que l'absence de preuve équivalût à l'inexistence de la chose même, ce qui est inexact. Créée pour les rapports de la migration, non seulement pour

la division de l'armée, mais aussi pour le régime des vivres, l'organisation numérique fut abandonnée par les trois peuples lorsqu'ils s'établirent définitivement, que la subsistance fut assurée et que le régime militaire perdit de son importance.

Au moyen de ces données, je crois avoir mis hors de doute que l'ordination de l'armée en usage chez les Romains et les Germains remonte jusqu'à l'époque de la migration. Il ne faut pas comparer le peuple migrant à un torrent sauvage dont les flots déchaînés se frayent un lit avec la force des éléments ; c'est une armée qui dès le début, à l'époque du départ de la patrie, réclamait une organisation régulière. Tout ce qui concerne celle-ci : les subdivisions, les chefs, le commandement suprême, devait être réglé d'avance. La nécessité de cette coordination résultait de la circonstance que les divers contingents, séparés par de vastes espaces, devaient se mettre en marche à des moments différents, le mouvement commençant par les plus éloignés, pour finir par les plus rapprochés. Cela comportait non seulement la fixation de la date du départ, et l'indication des étapes de ravitaillement pour toutes les divisions, mais la mise à exécution immédiate du plan militaire de la migration : c'était déjà un commencement d'émigration, sur le sol même de la patrie.

Je ne puis abandonner ce sujet sans ajouter qu'à mes yeux l'apparition du nombre avec la fonction que je viens de décrire, constitue un changement de front très important de l'évolution historique. Il signale — pour me servir d'un terme favori de la science moderne — l'élévation de la division *organique* du peuple, au rang de division *mécanique*; la première est *devenue*, celle-ci a été *faite*. C'est le même phénomène qui, d'après la théorie régnante, s'accomplit dans le droit : à sa forme originaire, prétendument exclusive, au droit coutumier, *devenu* sans aucun dessein, succède la forme légale, c'est-à-dire *faite*, créée avec inten-

tion et volonté; c'est de part et d'autre la transition de l'existence naïve à l'état réfléchi.

La langue latine a pour désigner l'*armée* deux expressions : *exercitus* et *classis;* d'après les Romains([317]), la première est nouvelle, la seconde archaïque. Toutes deux sont le reflet de leur époque, leur étymologie est exclusive de toute autre. A considérer sa composition, *exercitus*, c'est la troupe sortant de la forteresse (*ex arce*)([318]), or la forteresse avec la ville qui l'entoure ne date que de l'établissement à poste fixe; ni l'une ni l'autre ne se concilient avec les fréquents déplacements de la migration. Pendant les longs arrêts, on se sera assuré contre les surprises de l'ennemi en fortifiant le camp au moyen de remparts et de fossés, ou, à la manière des Aryas, en établissant des lieux de retraite sur les hauteurs (p. 106). Le terme *classis* nous figure grammaticalement l'armée convoquée verbalement (*calare*), et nous ferons bien de suivre l'indication de l'étymologie.

Le caractère concluant de cet argument grammatical est confirmé par une série d'autres. D'abord et avant tout, par la circonstance que ce mode originaire de convocation s'est conservé chez les pontifes jusque bien avant dans la période historique, tandis que l'autorité civile l'a remplacé par les clairons militaires dès leur apparition. Comme partout, le clergé ne suivit pas ce progrès, il s'en tint à la manière antique et traditionnelle. Aussi les réunions convoquées par lui recevaient-elles le nom de *comitia calata*. Il ne faut pas se figurer que cette façon d'agir fût dès l'origine exclusivement religieuse et que le pouvoir séculier usât d'autres moyens; l'époque primitive, qui ne connaissait pas le travail des métaux (p. 37 s.), ne pouvait procéder autrement, et

([317]) FESTUS, Epit., p. 56 : *classes clypeatas* ANTIQUI *dixerunt quos* NUNC EXERCITUS *vocamus*.

([318]) V. aussi VANIČZEK l. c., I, p. 55.

outre le témoignage qu'en donne *classis*, la langue en conserve deux autres : *classicus*(319) et *classicum*. *Classicus*, dans son sens postérieur, signifie celui : *qui lituo cornuve canit* (VARRON de L.-L., V, 91), et *classicum*, le signal. Si l'âge antique n'avait point les clairons militaires, les ordres, même dans la bataille, ne pouvaient être transmis que par des cris, et tel était encore, d'après l'Iliade, l'état des choses dans les combats devant Troie. Or pour se faire entendre il fallait une voix puissante et portant loin, ce qui explique qu'Homère vante celui qui « crie fort dans le combat. » Tel qui convenait comme chef, ne possédait pas cette qualité, tandis que la nature l'accordait généreusement à tel autre qui sans cela n'eût été, peut-être, bon à rien. J'en conclus que probablement les anciens *classici* n'étaient pas choisis uniquement pour convoquer l'armée, mais aussi pour lui transmettre au milieu de la bataille les commandements du chef; leurs voix rendaient ainsi le même service que les instruments des *classici* de l'époque postérieure.

J'ai dit plus haut que les pontifes ont conservé l'antique

(319) L'expression *classicus* se rencontrait encore, dans l'ancien temps, avec une autre application, à savoir les témoins testamentaires. FEST. Epit., p. 56 : *classici testes dicebantur, qui signandis testamentis adhibebantur*. Cela s'explique d'après la forme primitive de la confection du testament dans l'assemblée du peuple; l'expression *classicus* indique que dans le testament le témoin représente le peuple (*classis*), ce qui ressort également du nombre cinq des témoins, répondant aux cinq classes du cens. Notre expression moderne : témoin classique, nous reporte donc, d'après son origine linguistique, au *calare* de l'époque primitive ; tous ces termes indiquent la manière originelle d'appeler ; si on les a maintenus, même après que linguistiquement ils n'étaient plus exacts, cela est un phénomène qui dans l'histoire de la langue est d'une fréquence extraordinaire ; à Hambourg certains auxiliaires du magistrat s'appellent encore aujourd'hui : *reitende diener*, gardes à cheval, bien que depuis longtemps ils ne soient plus montés.

usage du *calare*. Dans cet ordre d'idées, il y a lieu de signaler les rapprochements suivants : les *calatores* = leurs serviteurs chargés, lors des sacrifices, de publier la reprise du travail des jours ouvrables; les *calendae*, les premiers de chaque mois, date de la proclamation verbale du calendrier, et la *curia calabra*, le lieu où elle se faisait. Cette proclamation orale du calendrier est aussi significative pour les pontifes que leur appel oral aux assemblées du peuple qu'ils présidaient. De même qu'en cette circonstance ils repoussèrent les clairons dont l'emploi s'était introduit, ils proscrivirent l'écriture pour le calendrier. Dès l'apparition de celle-ci, l'autorité séculière remplaça la forme verbale (*edicere*) par un écrit, tout en conservant l'expression *edictum*, devenue étymologiquement aussi inexacte que celle de *classicus* que l'on conserva également. Mais, bien que les pontifes, les premiers maîtres d'écriture du peuple, fussent les auteurs réels du progrès, ils ne le suivirent pas dans son application *officielle*. La distinction qu'ils faisaient était très précise; pour leur propre usage, et pour les pratiques *intérieures* du sacerdoce ([310]), ils continuèrent à tout écrire. Pour l'*extérieur*, pour le public, ils s'en tinrent à l'usage

([310]) *Pontificum* LIBRI dans CICERON de orat., I, 43, 196 : MONUMENTA *pontificum* dans VAL. PROBUS de *notis interdum antiquis praef.* Exemples : la comptabilité, les *legis actiones*, le calendrier, les chants sacrés. Chez les Gaulois, d'après CÉSAR de bell. gall. VI, 14, la prohibition d'écrire existait pour les Druides, même à l'intérieur, pour les chants sacrés: *neque fas esse existimabant ea literis mandare*, tandis que *in reliquis fere rebus publicis privatisque rationibus graecis utuntur literis.* Une des deux causes indiquées par CÉSAR figure également ici, comme chez les Pontifes, l'intention du secret; la seconde: *ne literis confisi minus memoriae studeant*, est significative pour l'esprit romain qui ne pouvait concevoir que des motifs pratiques ; le motif véritable, le motif *historique* que j'ai fait valoir ci-dessus, n'est venu à aucun Romain, pas même à ceux qui se sont occupés des antiquités; le rapport avec l'antiquité leur avait échappé en même temps que le souvenir de celle-ci.

ancien: le calendrier continua d'être publiquement annoncé, et les diverses formules de procédure qu'ils avaient élaborées (*legis actiones*) n'étaient communiquées que de vive voix et séparément, bien que l'on eût rendu un plus grand service aux citoyens en les consignant par écrit (³²¹). Plus tard, on le sait, cette façon d'agir leur valut, à Rome, le reproche de faire intentionnellement un secret de leurs formules, mais ils ne faisaient qu'obéir à la règle que la coutume des ancêtres est obligatoire pour le clergé, et qu'il n'a pas à contribuer aux innovations de la vie. Pour lui, l'usage du bois pour la construction des ponts survécut à l'emploi de la pierre; le bois lui servait encore à la fabrication des clous et des lances après l'apparition du fer; l'exécution capitale par les verges se maintint à côté de la décapitation; après l'invention des clairons militaires, la convocation du peuple resta orale; enfin, le calendrier et les formules des actions reçurent encore une publicité verbale, alors que la puissance séculière avait adopté l'écriture. Pour les actions de loi, le principe de l'oralité s'est conservé jusque dans les derniers temps, dans la récitation de la formule, tandis que déjà depuis des siècles l'écriture avait été appliquée par le pouvoir civil à la procédure formulaire, tant pour la proclamation des formules dans l'édit que pour leur rédaction dans chaque cas particulier. L'évolution fut effectuée par le *Praetor peregrinus*, chargé des affaires commerciales entre pérégrins, ou entre pérégrins et Romains, et qui pour ce motif précisément, n'était pas astreint à la procédure antique. Le premier, soit en vertu de son propre pouvoir souverain, soit en exécution de la loi qui l'avait créé, il remit en vigueur, devant sa juridiction, l'ancienne forme grecque de l'action écrite. Ce ne fut qu'après lui, quand ce nouveau mode de

(³²¹) Lorsque cela arriva sans leur fait, par Cn. Flavius, un de leurs scribes: *adeo gratum fuit id munus populo, ut tribunus plebis fieret et senator et aedilis curulis.*

procéder se fut, devant son tribunal, perfectionné et affermi, qu'il fut transporté par un acte de la législation au *Praetor urbanus*, pour les procès entre Romains.

Dans ces explications, j'ai complètement perdu de vue l'armée de l'époque primitive, mais j'ai cru devoir profiter de l'occasion qui s'offrait d'étudier en même temps le *calare* des pontifes et celui de l'armée. Cet examen ne me permettait pas seulement de mettre dans son vrai jour un coin des antiquités romaines, mais il devait en rejaillir du même coup un reflet sur l'époque primitive. Pour l'armée de la migration, la signification de *calare* est ainsi mise hors de doute, et j'établis en même temps ce que j'ai annoncé plus haut (p. 39): l'emploi des instruments métalliques pour donner les signaux aux soldats était inconnu du peuple migrateur.

Voilà tout ce que je puis dire de l'organisation militaire de la période migratoire, sauf à ajouter peut-être que nous devons considérer son armée comme exclusivement composée de piétons. La cavalerie des Romains ne date que de l'abandon de l'existence nomade; elle fut probablement empruntée à quelque peuple établi avant eux en Italie. Les Grecs devant Troie ne possèdent pas encore de cavaliers, le seul emploi guerrier du cheval est celui qui existait déjà chez le peuple père aryen : le char de guerre ([322]). A Rome, ce véhicule a fait place de très bonne heure au mode infiniment plus pratique de l'équitation — les 300 *celeres* de la plus ancienne organisation militaire; — il a complètement disparu de la pratique; la seule trace qu'il ait laissée, que je sache, consiste dans le char de triomphe sur lequel le général victorieux fait son entrée dans la ville. Cette interprétation ne peut être contestée après tout ce que j'ai rapporté sur la conservation, pour des buts solennels, de choses disparues

([322]) A la notion : cheval, est inséparablement liée pour l'Aryas védique la notion: char de guerre. ZIMMER l. c., p. 169, 295.

de l'usage pratique, le *caput mortuum* des réalités du temps passé. Autrefois le général victorieux célébrait ainsi son triomphe, il continua toujours.

3. Le général.

XLIV. Dans la période védique — et nous pouvons admettre la même situation pour le peuple père aryen — chaque tribu obéit à un roi élu (*rajan*)[323]), qui a la direction suprême à la guerre; il est *satpati* c.-à-d. commandant en campagne ([324]). Cette institution ne se conciliait pas avec le but de la migration; il fallait l'unité de vues c.-à-d. un seul général en chef, et s'il est permis de conclure de l'exode des Helvétiens à celui des Aryas, il devait être nommé d'avance afin de lui permettre de prendre d'autorité les mesures préparatoires nécessaires ([325]), ce qui n'empêchait point qu'on lui adjoignît un comité délibératif. Sans direction unique, l'entreprise était d'avance vouée à une perte certaine. En cas de divergence d'avis sur le chemin à suivre, chaque corps aurait pu tirer de son côté; aussi ne pouvait-il être question de donner aux rois de tribu l'autorité sur les divers contingents ; l'armée entière devait être soumise au commandement suprême d'un seul homme, le plus fort, le plus éprouvé, possédant la confiance de tout le peuple; peu importait qu'il fût de haute ou de basse extraction, le salut commun exigeait que le meilleur capitaine fût mis à la tête.

Le sanscr. *rajan* s'est conservé avec la signification de

([323]) L'élection du roi se trouve très souvent mentionnée dans les sources, v. Zimmer l. c., p. 162 à 165, l'hérédité jamais. Le fait dont cet auteur la fait résulter, p. 162, à savoir que chez quelques tribus le fils succède au père dans la dignité royale, puis le petit-fils et ainsi de suite, n'est pas suffisant; il se concilie parfaitement avec le principe de l'élection.

([324]) Zimmer, p. 165.

([325]) Caesar, I, 3 : *Ad eas res conficiendas Orgetorix deligitur.*

roi, dans lat. *rex*, goth. *reiks*, irl. *ri*, dans *rix*, syllabe terminale de noms propres (*Orgetorix*, *Vercingetorix*), et dans le germ. *ric* (p. ex. *Theodoric*, *Alaric*) (326). J'en conclus que la royauté a été maintenue pendant la migration. Cela n'empêche nullement qu'on ait pu lui donner une organisation conforme au but poursuivi. Chez le roi de tribu, les attributions militaires s'effaçaient devant le rôle politique; le *râjan* (du sansc. *rah*, étendre, diriger) est considéré comme celui qui doit régler, mettre en état et conserver la chose publique; mais l'état normal est la paix; la guerre qui provoque l'activité du commandant en chef ne forme qu'une exception. C'est tout le contraire pendant la période migratoire: la guerre, alors, est l'état normal, et par cela même la position du roi est essentiellement autre; il n'est pas à la tête d'un peuple, mais d'une armée. Il n'y a plus de peuple, mais des soldats; le chef gouverne des troupes, et non des citoyens; il occupe la même position que le *herzog* des Germains, qui conduit l'armée (*heer ziehen*), le βασιλεύς des Grecs, mettant

(326) Ce suffixe doit avoir eu une signification spéciale. Il ne désignait pas le roi; les nombreux porteurs de ce nom, que César cite chez les Gaulois, ne sont pas des rois; ce sont simplement des individualités hautement considérées, *principes*, par leur richesse et leur position sociale. Le rapport incontestable de cette terminaison avec la royauté dans le sens ci-dessus, c.-à-d. du commandement suprême, me fait présumer qu'à l'exemple du mot byzantin *porphyrogenitus*, elle devait rappeler la descendance royale; que *rix-ric* doit donc être considéré comme le titre du fils, né au général d'armée pendant la durée de ses fonctions, mais de l'aîné seulement, le second n'y avait aucun droit. Ainsi s'explique que quelques princes du sang, p. ex. dans César, I, 3. *Casticus* et *Divitiacus*, ne portent pas ce nom. Les rois ne le portaient pas après leur élection, plusieurs exemples l'établissent sans conteste; lorsqu'un roi conserve ce nom, comme *Cingetorix*, *Lugotorix* V, 22, *Ambiorix* V, 26, c'est qu'il a succédé à son père dans le commandement. Ce que nous disons du suffixe celtique *rix* doit également être admis pour le *ric* germanique; *Alaric*, *Amalaric*, *Frédéric*, *Théodoric*, etc. sont donc des fils de rois.

en mouvement (βαίνω, dans le sens transitif) le λαός, le *rex* romain et le *reiks* germain, non dans le sens de : organiser (*regere* diriger) l'ordre civil, mais de : diriger l'ordre de bataille. Aussi son pouvoir, sous tous les rapports militaires, est-il illimité, il a droit de vie et de mort. L'expression romaine est *imperium*, c.-à-d. étymologiquement, le commandement (*endo-parare*, *imperare*), le *heerbann* (ban militaire) germanique. Comme symbole, et en même temps comme moyen de réaliser ses droits absolus, le général romain a les *fasces*, les verges au moyen desquelles le coupable, au temps primitif, était exécuté, la hache ne s'y ajouta que plus tard (p. 72).

L'élection se fait par le peuple; mais elle ne suffit pas pour le mettre en possession de son autorité, il faut encore le serment de fidélité et d'obéissance. A Rome, l'allégeance s'établit par la *lex curiata de imperio*, que le *Rex* propose lui-même (endéans les 5 jours); avant cela il n'a, pour employer l'expression romaine, qu'un *titulus*, il n'a pas la puissance même (327); chez les Germains, le serment résulte du don d'une lance (328), et de l'élévation sur le pavois, symbole de sa prééminence au-dessus de la masse; chez certaines tribus le chef choque sa lance contre celles de ses sujets (329).

De même que le peuple lui transmet le pouvoir, il peut aussi le reprendre lorsqu'il acquiert la conviction que son maintien serait un malheur. La possibilité d'une déposition par l'armée apprenait au général en chef que sa puissance n'était pas sans bornes, et garantissait en même temps contre les abus. Ce que Tacite (Germ. cap. 7) dit des rois germains:

---

(327) Cic. de leg. agr. II, 12: *Consuli si legem curiatam non habet, attingere rem militarem non licet.*

(328) Grimm l. c., p. 163: *hasta signifera.*

(329) Schröder l. c., p. 18, obligation par le *gairethinx*, auquel succéda plus tard le serment de sujétion.

nec regibus libera aut infinita potestas, doit avoir été d'application avant eux. Chez les Germains, le pouvoir législatif et judiciaire se trouvait exclusivement entre les mains du peuple([330]), et dans toutes les occasions importantes, le roi devait provoquer ses décisions. D'un seul côté, par rapport à l'exercice du commandement militaire, l'autorité royale était illimitée, comme le voulait la nature des choses, et il pouvait par conséquent la maintenir par l'application de peines. La royauté romaine est exactement configurée de la même façon, ce qui est au surplus incontestable et reconnu, mais contesté à tort par rapport au pouvoir judiciaire. Je n'insiste pas sur ce point à cause de son peu d'importance pour cette matière. Un général en chef qui n'était plus à la hauteur de sa mission, p. ex. en cas de faiblesse d'esprit, de blessures ou de maladies incurables l'empêchant d'exercer ses fonctions, ne pouvait plus rester en place, le salut du peuple dépendait de son éloignement. Même dans nos monarchies constitutionnelles, établies sur le principe de la légitimité, la constitution a prévu cette éventualité : c'est la soupape de sûreté indispensable pour le maintien des monarchies. Là où elle fait défaut, comme en Russie et en Turquie, une écharpe pour étrangler, le poison, un rasoir pour s'ouvrir les veines rendent le même service; la différence n'est que dans le moyen. Chez les Germains, le résultat était obtenu par pure voie de fait, par dénonciation d'obéissance de la part de l'armée jetant ses armes; à Rome, à l'époque de la république, la chose se passait d'une manière constitutionnelle : un décret du sénat ordonnait au magistrat d'abdiquer sa fonction (*abdicare se magistratu*). A raison de sa rudesse, la forme germanique doit avoir été celle usitée au temps de la migration. Pour mon but, il suffit de constater que la royauté

([330]) Exercice de celui-ci par des fonctionnaires spécialement établis à cette fin par le peuple. TAC. cap. 12; chez les Gaulois: CÉSAR, VI, 23.

germanique, telle que la peint Tacite([331]), et la royauté romaine ont la même physionomie, et je déduis de cette concordance la communauté de leur origine antique. Le roi, chez ces deux peuples, n'est pas le successeur des rois de tribus aryennes, il n'a que le même nom, mais il est le successeur du général en chef à l'époque migratoire. Il se distingue des *duces* (*herzöge*), qui apparaissent simultanément chez les Celtes et les Germains, en ce que ceux-ci ne sont choisis que pour la durée d'une campagne et se retirent après la fin de celle-ci, tandis qu'il est élu à vie, et nous pouvons considérer cette longue durée du pouvoir comme un appât pour les ambitieux qui, chez les Celtes et les Germains, briguaient la royauté. L'idée d'un empire illimité ne pouvait guère se concilier avec le sentiment d'indépendance fortement enraciné dans ces deux peuples; la circonstance seule que, sans élection populaire, on méditait de s'approprier une autorité suprême, si restreinte fût-elle, et de la garder toute sa vie, suffit plus d'une fois pour exaspérer les masses et venger l'attentat par la mort ([332]). Les *principes* des Germains et des Celtes, d'après Tacite et César, n'ont point de position officielle, ce ne sont que des personnes éminentes par la richesse, la naissance et l'influence, mais auxquelles souvent, par cela même, l'accès à la royauté était ouvert ([333]).

([331]) C'est celle des Germains occidentaux; celle des Germains orientaux, par suite du contact avec l'empire byzantin, a pris une physionomie toute autre.

([332]) P. ex. chez Orgetorix Caes., 1, 4: *ex vinculis causam dicere coëgerunt damnatum poenam sequi oportebat ut igni cremaretur*, VII, 4 : *ob eam causam, quod regnum appetebat, ab civitate erat interfectus*. De même Arminius. Tacite, Ann. II, 88.

([333]) Tacite, Germ. 7 : *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt.*

4. Le droit de butin.

XLV. Nous avons mentionné plus haut le droit de butin, en nous réservant d'y revenir. Le moment est venu de développer cette matière.

D'après les termes employés par Gaïus (IV, 16) à l'occasion de la procédure de la revendication, on pourrait croire que le butin était acquis à celui qui l'avait fait. Le bâton, dit-il, dont on devait se servir, tenait la place de la lance, et celle-ci était le signe de la véritable propriété : *quod maxime sua esse credebant, quae ex hostibus cepissent.* Fonder la propriété privée sur le butin sans le rouage intermédiaire du droit du peuple, c'est dire que la capture appartenait à l'individu et que les anciens Romains y voyaient la source principale de la propriété.

Si Gaius a réellement été de cet avis, et si ce n'est pas pour abréger qu'il a omis le chaînon intermédiaire des droits du peuple, il a commis une erreur historique. Le butin n'appartenait pas à l'individu, mais au peuple; il ne pouvait passer dans le domaine privé qu'au moyen d'un transfert de la part du peuple. Avec cette réserve, la proposition que les premiers âges ont vu dans le butin la source principale de la propriété (MAXIME *sua esse credebant*), est absolument juste; elle nous dépeint l'époque de la migration où à peu près tout ce que l'on possédait, avait été arraché à l'ennemi, et où l'acquisition pacifique par le travail était complètement à l'arrière-plan vis-à-vis du rapt : le peuple brigand de la légende hirpinienne (p. 343 s.).

Il suffit de se représenter clairement un droit de butin privé, pour se convaincre de son impossibilité. Point n'est besoin de remarquer qu'il ne pouvait s'appliquer au sol, ni aux vivres, bétail ou provisions de grains, sinon l'un aurait vécu dans l'abondance, tandis que l'autre manquait du nécessaire et mourait d'inanition; la lutte pour l'existence n'eût pas manqué de s'élever entre les associés. Mais, même les

objets de valeur et les ennemis faits prisonniers ne pouvaient être attribués à celui qu'un heureux hasard avait favorisé. Le butin n'était pas toujours la récompense méritée de la bravoure personnelle, au contraire il tombait régulièrement en partage, moins aux plus braves qu'aux plus prudents; les uns, toujours au premier rang, poursuivaient l'ennemi en fuite, les autres se tenaient en arrière, et il leur était dès lors facile de dépouiller l'ennemi gisant sur le champ de bataille et de le prendre comme esclave, en privant ainsi d'un juste dédommagement ceux mêmes qui avaient fourni l'occasion de la prise. Accorder le butin à l'individu servi par la chance eût été déchaîner les querelles et les rixes, provoquer la jalousie et la haine des rebutés du sort, et jeter ainsi une pomme de discorde au milieu du peuple; bien plus c'eût été dévier du but principal, la destruction de l'ennemi, et compromettre, pour l'amour du butin, le résultat heureux du combat. Nul, même le plus courageux, ne pouvait s'attribuer le mérite d'une capture; livré à lui-même en pays ennemi le guerrier isolé n'aurait jamais pu la faire. Chacun y contribuait pour sa part; les dépouilles devaient donc être communes. Communauté du danger et de la dépense de force, communauté du gain — il y avait là une nécessité qui devait paraître évidente à la plus simple conception du droit. Les razzias sur terre et sur eau ont été les premières expéditions faites dans un but commun et où l'idée fondamentale de la société a surgi d'abord dans la conscience populaire, bien avant que la forme pacifique de l'association ait remplacé le brigandage primitif.

Le principe de la communauté du butin était donc inéluctablement imposé par les circonstances. Pour trois des peuples Indo-européens, les Grecs, les Romains et les Germains, nous sommes en mesure de démontrer qu'ils l'ont reconnu[354],

---

(354) Pour les Grecs, v. ILIADE, I, 125, pour les Romains, v. plus loin, pour les Germains, v. GRIMM *Deutsche Rechtsalterth.* p. 246; quant aux Celtes et aux Slaves, je n'ai trouvé aucun renseignement.

et s'il n'est pas possible de prouver qu'il existait déjà chez le peuple père aryen, ce dont je ne puis juger, il a dû surgir dans la période de migration. Le sentiment juridique du peuple était sur ce point extrêmement délicat. L'homme du commun lui-même tenait avec toute la hauteur d'une conviction arrêtée à ce qui était son bon droit. Lorsque Clovis, à la prière d'un évêque, voulut distraire du butin les vases sacrés, un simple soldat franc s'y opposa, et le roi céda, sous réserve, il est vrai, de se venger plus tard. Un témoignage non moins frappant nous est fourni par la colère implacable d'Achille qui fut si funeste aux Grecs devant Troie; elle avait sa cause dans l'acte arbitraire commis par Agamemnon au sujet de Briséis, la captive.

Il n'y avait à cette règle qu'une exception que je ne puis établir, il est vrai, que pour les Romains, mais qui fut certainement générale; elle concerne les armes enlevées à l'ennemi vaincu, qui étaient le trophée du vainqueur. De là la distinction entre les *spolia* et la *praeda*. La différence ne gît pas en fait, mais en droit: *spolia* et *praeda* sont deux *notions juridiques*. Leurs effets légaux sont distincts et à coup sûr parmi les plus anciens dont le peuple migrateur ait eu conscience. Celui qui s'est emparé des *spolia* en a la libre disposition; le général victorieux suspend souvent dans le temple, en souvenir de son succès, l'armure qu'il a prise au chef ennemi ([535]); HORACE se pare de ses trophées lorsqu'il triomphe à Rome à la tête de l'armée (*trigemina spolia prae se gerens* LIV. I, 26), et l'histoire nous apprend d'un valeureux guerrier de l'époque postérieure qu'il ne possédait pas moins de 34 *spolia* (PLIN. Hist. nat. 7, 29).

Le général partageait le butin; en Grèce, il pouvait même exiger une part plus grande (ILIADE, I, 138, 172); chez les

([535]) *Spolia opima* c.-à-d. les dépouilles somptueuses, brillantes v. VANIČZEK l, c., I, 533.

Germains, le sort décidait([356]). A Rome, le partage était remplacé par la vente du butin dans le camp, à une place déterminée (le marché du camp) devant le peuple assemblé (*sub corona*)([357]); le produit (*manubiae*) était réparti entre les hommes, tantôt en entier, tantôt sous déduction d'une part réservée au trésor public. La vente se faisait soit par objets, soit, pour éviter les longueurs, en bloc ou par lots, ce qui suppose qu'à la suite de l'armée, il y avait toujours des marchands bien fournis d'argent. Comme ils revendaient en détail la masse achetée, on les appelait *sectores* (découpeurs, diviseurs, les *güterschlachter* ou morceleurs de biens de la Souabe).

Ces aspects du droit de butin chez les Romains : la vente aux enchères, le partage du produit entre l'armée et le trésor public, montrent que chez eux aussi le butin, à la seule exception des *spolia*, ne revenait point à celui qui l'avait conquis, mais à la communauté; une capture ne pouvait arriver à l'individu que par transfert de la part du peuple, au moyen du partage par le général ou de l'adjudication publique. La symbolisation du droit de butin par une lance ne peut donc avoir eu la portée que GAIUS y attachait; elle ne consacre pas le droit du vainqueur, mais uniquement la propriété du peuple. C'est à ce titre que la lance figure dans les ventes publiques faites au nom du peuple([358]), p. ex.

([356]) GRIMM l. c.

([357]) Mais on rencontre aussi, même plus tard, un partage réel, v. p. ex. CESAR de bello gall., VII, 89.

([358]) FESTUS Epit., p. 101. *Hastae subjiciebantur, quae publice venundabant.* Il ajoute comme motif: *quia signum praecipuum est hasta.* Cela n'a pas de sens, et il faut qu'il manque un mot, par exemple: *praelii, belli.* Avec cela coïncide, il est vrai, la proposition suivante : *nam et Carthaginienses, quum bellum vellent, Romam hastam miserunt*, mais non le membre de phrase précédent, ni le suivant : *et Romani fortes viros saepe hasta donarunt*, tous deux supposant que la lance formait un *signum praecipuum* du *peuple*

lorsqu'il s'agit de biens de condamnés; elle est sans emploi dans les ventes particulières, mais on la retrouve au tribunal centumviral où le peuple, par ses représentants, accorde à la propriété sa protection, par opposition au juge isolé choisi par les parties. La lance forme l'attribut du peuple, ainsi que le prouve encore le cas mentionné plus haut (p. 306) d'une lance accordée comme prix du courage.

Il résulte de ces remarques que la signification que donne Gaius de la *festuca*, employée dans la procédure de revendication, à savoir que le bâton devait représenter la lance comme signe de la véritable propriété, ne peut être exacte. Sans compter que l'on ne saurait apercevoir le motif de pareille représentation, puisqu'il était aussi facile d'employer une lance qu'un bâton, l'explication est en contradiction avec le principe que la lance formait un privilège exclusif du peuple : *signum populi praecipuum,* et que par conséquent un particulier ne pouvait s'en servir. Cela écarte également l'idée de considérer le bâton comme la forme dégénérée de la *hasta pura* du temps primitif. Il n'avait rien de commun avec la lance, et ne peut avoir eu que l'importance purement matérielle de désigner l'objet litigieux au moyen d'un attouchement corporel.

En résumé : d'après le droit de guerre à l'époque de la migration, le butin, à l'exception des armes et de l'équipement

romain. Il faut donc que l'on ait omis *populi romani*, ce qui s'explique facilement, si le copiste a trouvé dans le manuscrit $\overline{\text{PR}}$AECIPUUM, et a perdu de vue le signe de redoublement sur les deux premières lettres, ce qui a fait tomber *populi romani.* Mais alors on ne comprend plus le passage sur les Carthaginois, car si la lance est le *signum praecipuum* du peuple romain, comment ses ennemis peuvent-ils s'en servir pour lui déclarer la guerre ? Les trois cas qu'énumère le texte : la vente, le don de la lance de la part du peuple *romain*, et la déclaration de guerre de la part du peuple *carthaginois* trouvent une explication satisfaisante, si l'on admet que le texte portait originairement : *quia signum populi praecipuum est hasta*, soit que *populi* ait été rendu par le sigle P. ou par $\overline{\text{P}}$RAECIPUUM.

de l'ennemi vaincu, appartenait non au vainqueur, mais au peuple.

III.

VIEILLARDS ET INFIRMES[339].

XLVI. La faim a chassé l'Aryas de sa patrie, mais elle est restée attachée à ses pas et l'a constamment accompagné dans sa migration ; elle fut peut-être l'ennemi le plus dangereux qu'il eût à combattre.

Cela nous rend compte d'une coutume cruelle de la période migratoire : le meurtre des vieillards. Nous ne la trouvons point chez les anciens Aryas, mais bien chez les Celtes et les Germains[340], jusque bien avant dans les temps historiques. La tradition romaine elle-même en fait mention ; elle doit donc s'être formée pendant la période de migration. Pour comprendre comment elle a pu naître, il ne faut pas oublier que déjà le peuple père faisait aux vieillards une position réellement misérable (p. 49 s.). Entre le refus du pain aux parents de la part des enfants, et le meurtre des vieillards par la communauté, il n'y avait qu'un pas. Aux yeux du vulgaire, cette exécution n'aura certainement pas revêtu le caractère d'une mesure passagère, excusée et nécessitée par l'extrême urgence, — sinon on aurait dû laisser vivre les vieillards lorsqu'il y avait assez de provisions — mais celui d'une institution portant en elle-même sa complète justification. La communauté — et c'est à elle

[339] [Ce paragraphe n'était pas achevé dans le manuscrit d'Jhering ; l'éditeur l'a composé au moyen de quelques fragments épars].

[340] V. un grand nombre d'attestations relatives aux Germains, dans Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, p. 486 s. ; quant aux Slaves, v. plus loin § 49.

qu'appartenaient toutes les subsistances (p. 304, 311 ss.) — ne donne pas le pain gratuitement, mais en échange elle exige des services; — celui qui ne peut prendre part au combat, ne doit pas être nourri; dès qu'on cesse d'être utile, le droit à l'entretien disparaît.

Chez les Romains, on sut fort bien apprécier, plus tard, ce que vaut l'expérience et la sagesse de l'âge, et on se les assura au profit de tous dans une institution publique particulière (*senatus*) (p. 308 s.). Mais des réminiscences de l'antique usage se sont conservées: le sacrifice des *argei* et l'expression de *senes depontani* (§ 49). Elles nous apprennent que pendant la marche, au passage d'un fleuve, on précipitait les vieillards du haut du pont.

De même qu'on se débarrassait des gens d'âge en les tuant, on se délivrait des enfants débiles et infirmes en les exposant lors de leur naissance. Pourquoi les élever puisqu'ils ne faisaient prévoir aucun service à la communauté? Au contraire l'enfant sain ne pouvait pas être abandonné. Le père a le devoir de l'élever dans l'intérêt du peuple tout entier. Pour assurer l'exécution de cette obligation, une prétendue loi de Romulus, c.-à-d. ici comme partout l'usage de l'époque primitive, lui impose de le soumettre à l'examen de cinq témoins; s'il l'expose contrairement à leur décision, il encourt une peine sévère. Pour les filles seulement, à l'exception de la première née, il peut agir comme il le veut. Des hommes, on ne saurait en avoir assez, et il y a bien vite trop de femmes — des hommes autant que possible, des femmes aussi peu que possible, car la guerre éclaircit constamment les rangs des hommes, tandis qu'elle épargne les femmes. De là la prohibition d'exposer les nouveaux nés viables du sexe masculin et l'autorisation d'exposer ceux du sexe féminin, sous la réserve indiquée. L'abandon des filles était (comme chez d'autres peuples) une régularisation factice de l'équilibre des deux sexes, menacé par la guerre.

IV.

LES FEMMES

XLVII. L'exposition de toutes les filles survenues après la première eût dû faire craindre que les hommes ne vinssent à manquer d'épouses, et cette pénurie de femmes n'était pas moins menaçante pour la communauté que leur abondance; sans elles, pas de mères pour assurer les nombreuses générations nouvelles, si indispensables.

Le manque des femmes doit certainement s'être fait sentir de la manière la plus sensible à l'époque de la migration. J'y rattache les institutions romaines suivantes :

a. La prohibition de la gentis enuptio chez les affranchies du sexe féminin. La circonstance qu'elle ne s'appliquait pas également aux affranchis masculins montre que l'on ne doit pas en chercher le motif dans la volonté d'empêcher le mariage entre personnes appartenant à des *gentes* différentes, mais dans l'intention d'assurer une femme aux membres de la *gens*. Il est, à la vérité, difficile d'admettre que cette prohibition existât déjà sous cet aspect aux temps primitifs, car la tradition romaine place l'affranchissement des esclaves à l'époque historique. Alors aussi, la pénurie de femmes a pu se faire sentir, mais je ne la tiens pas pour probable, parce que le motif péremptoire, gisant dans les nécessités de l'émigration, de réduire le nombre des femmes, avait disparu avec l'établissement à poste fixe. Je tiens pour probable que la défense de la *gentis enuptio* ne s'est pas formée alors seulement, mais qu'elle a été *transportée* des femmes libres aux affranchies, sauf que pour ces dernières elle doit s'être appliquée, non à la *gens*, mais à la curie. Ainsi s'expliqueraient les dix témoins dans la célébration du mariage par confarréation. C'étaient les représentants des dix *gentes* appartenant à la curie de la femme, et la nécessité de

leur intervention avait pour but d'empêcher toute union hors de la curie sans l'autorisation de celle-ci. Ce n'étaient point de simples témoins solennels; la notion d'un témoignage servant uniquement à constater l'acte est aussi étrangère à l'époque primitive qu'elle est devenue familière à la nôtre. Le témoin du temps ancien jouait un tout autre rôle, ce qui sera expliqué ailleurs. Si les dix témoins avaient simplement dû constater l'acte de la célébration du mariage, le nombre dix, qui ne se représente nulle part, resterait inexplicable([541]). Or, ils ne doivent pas le *constater*, mais le *légaliser*, et il n'était pas besoin de légalisation pour l'homme autorisé à prendre sa femme où il la trouvait, mais bien pour la femme qui était limitée quant au choix de son époux.

b. Les enfants impubères et même nouveaux nés([542]) *fiancés par le père*. Comme simples arrangements non obligatoires en droit, ces fiançailles ne présentent rien de particulièrement remarquable, et peuvent se rencontrer partout, mais il n'en est pas ainsi si on les considère comme *actes juridiquement obligatoires* c.-à-d. donnant *une action* aux deux parties, comme étaient les *sponsalia* d'après l'ancien droit latin (GELLIUS IV, 4). Qu'est-ce qui pouvait déterminer les pères à se lier de cette façon? La réponse est bien simple. Un père prudent s'y prenait à temps pour assurer une femme à son fils, et il en trouvait l'occasion lorsqu'un autre père se préparait à exposer une fille qui lui était née. Ce dernier,

([541]) BODEMEYER, *Die Zahlen des römischen Rechts*. Göttingen, 1855, p. 93, ne sait que faire de ce nombre.

([542]) L. 14 de spons. (23-1)... *a primordio aetatis*. L'ajoute contradictoire: *si modo id fieri ab utraque persona intelligatur i. e. si non sint minores quam septem annis*, ne peut émaner que de la main des compilateurs, comme d'autres auteurs déjà (V. SCHULTING, *Notae ad Digesta*, IV, p. 203) l'ont remarqué avec raison; il est possible que la conception chrétienne du mariage y ait contribué.

certain que sa fille aurait un jour un mari, la laissait en vie, assuré désormais de son avenir. Mais il fallait que la convention fût observée, sinon il ne l'aurait pas faite, et le père du garçon devait également pouvoir compter sur elle, sinon il aurait ailleurs, en temps utile, cherché une épouse pour son fils. Aussi le contrat était-il religieusement constaté (FESTUS, *spondere : ... interpositis rebus divinis*) et les deux parties y puisaient une action en justice; le refus d'exécution entraînait la condamnation à une indemnité librement arbitrée par le juge. L'époque postérieure a changé cette situation, et elle le pouvait: la disette de femmes n'était plus à craindre, il ne fallait plus la certitude d'un époux futur pour empêcher le père d'exposer ses filles cadettes; mais à l'origine, une impérieuse nécessité avait imposé la coutume que nous venons de décrire. La sanction judiciaire des fiançailles avait alors une importance sociale et morale: pour les hommes, parer au manque de femmes, pour les femmes, conserver à la vie des êtres sans cela voués à la mort.

c. Le rapt des femmes. Il était inconnu des Aryas comme forme de célébration du mariage ([343]), et n'a reçu cette signification ([344]) qu'à l'ère indienne et seulement pour la caste des guerriers. Il en résulte que l'enlèvement de la fiancée du sein de sa famille, — partie du cérémonial romain des noces ([345]) — ne peut être rattaché au mariage aryen, et qu'il faut chercher une autre explication. Je la trouve dans la pénurie des femmes à l'époque de la migration; on y remédiait en ravissant des épouses aux peuples voisins. La légende romaine de l'enlèvement des Sabines nous rappelle le

---

([343]) Ils se mariaient par l'intermédiaire de courtiers de mariage. ZIMMER, *Altindisches Leben*, p. 309.

([344]) Mariage par ràxasa, v. ROSSBACH, *Untersuchungen über die römische Ehe*, p. 201, 207.

([345]) ROSSBACH l. c., p. 328 s.; de même chez les Spartiates.

même motif([346]), ce qui suffirait déjà pour repousser la conjecture de ROSSBACH, qui rattache cet usage à la « timidité de la jeune fille » que l'homme doit d'abord vaincre. Dans les cérémonies matrimoniales, le rapt apparent de la fiancée est donc figuratif d'une réalité de l'époque primitive, résultant du manque de femmes, lequel provient à son tour de l'exposition des filles. Cette coutume barbare est donc le premier degré d'une série ininterrompue de causes; à son défaut, il est entièrement impossible de comprendre pourquoi on aurait dû chercher femme chez un peuple étranger au lieu de se marier dans sa propre tribu. Sans compter que l'homme était certainement plus attiré vers la fille de sa tribu, parlant la même langue que lui, ayant les mêmes mœurs, les mêmes idées et lui apportant par sa parenté un appui précieux, que vers une étrangère, toute la communauté avait deux motifs majeurs pour s'opposer à d'autres alliances. D'abord l'intérêt de la conservation de la pureté du sang et ensuite la considération de l'avenir des femmes du pays.

Chaque étrangère privait une romaine du lit nuptial. Ainsi s'explique l'aversion de l'époque postérieure contre de pareilles unions, et la sanction juridique qu'elle lui donna dans la nécessité du *connubium* : elles sont reconnues, mais non comme mariages romains, et il en découlait les conséquences les plus importantes, tant en droit public qu'en droit privé. Le *connubium* était une barrière matrimoniale contre le dehors, il avait pour les femmes du pays le même effet qu'un impôt protecteur ou plutôt un droit prohibitif en faveur du produit national, — le droit qui frappait l'introduction d'une femme étrangère était trop élevé pour qu'un homme sensé le payât. Mais le *connubium* prouve en même temps

([346]) « Une explication mythique du mariage romain et des usages des noces romaines, un mythe étiologique ». SCHWEGLER, *Röm. Gesch.*, I, p. 468.

que les femmes ne faisaient plus défaut, et ce fait à son tour atteste que la source d'où il provint au temps de la migration — l'exposition des filles — était sinon entièrement tarie, par suite de la disparition de sa nécessité, suite de l'établissement à poste fixe, du moins réduite à des proportions inoffensives. Ce ne fut que dans le cérémonial des noces qu'une réminiscence du rapt de l'époque primitive se maintint; on le conserva comme forme pure — en l'amplifiant même dans l'exécution — comme dans tant de cas où, en pratique, l'usage du temps primitif a fait place à un autre. Le rapt apparent de la fiancée appartient à la classe des formes résiduelles, dont nous avons déjà vu tant d'exemples, et que nous rencontrerons encore souvent dans le cours de cet ouvrage. — En l'établissant, on n'eut pas une intention déterminée, à savoir celle de symboliser la puissance de l'homme sur la femme ; ce n'était qu'une épave historique d'une époque où la pénurie des femmes faisait de leur rapt une nécessité.

A ma thèse, qui attribue la cause du rapt des femmes aux circonstances de la migration, on opposera peut-être qu'on le rencontre également chez d'autres peuples ayant toujours vécu à poste fixe. Cette objection disparaît lorsque l'on remarque que, dans les civilisations inférieures, l'usage d'exposer les filles est très répandu, et que pour parer au mal qui en était la suite, le rapt des femmes devenait un remède nécessaire. Seulement, il ne faut pas confondre, dans cette question, la *femme* et l'*esclave*. Ce qu'il s'agit d'expliquer, ce n'est pas le rapt en général — il n'a pas besoin d'explication — mais la préférence étrange accordée à l'étrangère au détriment de la fille du pays; la rareté de celle-ci peut seule éclaircir ce phénomène.

Le manque de femmes nous a amenés à parler d'elles; je saisis l'occasion pour intercaler ici ce qui est nécessaire. Il y a trois points que je dois signaler, et qui ont le rapport le plus étroit avec le but de la migration.

1. La forme monogamique du mariage.

Chez le peuple père aryen, cette forme était, en fait, la règle, sans être prescrite par le droit; la polygamie était autorisée et pratiquée par les princes et les grands, seuls en position de se permettre le luxe de plusieurs femmes, tandis que les ressources de l'homme de condition inférieure étaient insuffisantes. La polygamie était inconciliable avec la migration. Dans la patrie, le mari devait subvenir aux frais d'entretien de sa femme et chacun avait à calculer ce que sa fortune lui permettait de faire. Mais une fois le peuple en marche, l'initiative personnelle disparaissait et la fourniture des vivres devenait une question d'intérêt général. Avoir plusieurs femmes, dans ces conditions, eût été du luxe aux frais de la communauté, en remettant sur ses épaules la charge de leur entretien.

Que serait-il advenu si on l'avait autorisé? Ce que l'un se permettait, un autre pouvait le faire également, et chacun, finalement, aurait tenu un harem aux frais de la communauté. L'impossibilité d'un pareil état de choses est trop évidente pour que je doive insister, et il ne fallait pas même la preuve, apportée plus haut, du manque de femmes, pour acquérir la conviction que la polygamie n'existait pas à l'époque de la migration. Elle ne *pouvait* être.

Nous avons ainsi établi un fait de premier ordre pour l'histoire de la civilisation : le rapport de causalité entre la forme monogamique du mariage et l'exode des Indo-européens. L'Aryas était polygame, l'Indo-européen est monogame. Il suffit de savoir que la transition de la polygamie à la monogamie a eu lieu pendant la migration, et ce fait seul a une importance majeure pour l'histoire. Si la polygamie n'a point passé d'Asie en Europe, si l'Occident est devenu le sol natal de la monogamie, comme l'Orient était et est encore celui de la polygamie, la civilisation le doit à l'Indo-euro-

péen; c'est un point culminant comme les annales universelles n'en connaissent pas un second en dehors du christianisme. Cette observation épuise peut-être la matière en ce qui concerne la marche du progrès, mais le moraliste peut et doit en tirer d'autres conséquences. Il en résulte que l'une des formes fondamentales de l'existence morale de l'humanité n'est pas la résultante de l'*intuition morale*, dans laquelle la théorie de l'éthique dominante a accoutumé de voir la cause dernière de toute morale, mais un produit de la force compulsive de *circonstances extérieures*. L'incompatibilité de la polygamie avec l'essence du mariage n'a pas été aperçue par le peuple père; l'Indo-européen quitta la patrie avec la foi en sa légitimité. S'il l'abandonna pour la monogamie, sa conception nouvelle ne peut donc être attribuée à un scrupule de moralité, mais uniquement à l'impossibilité pratique de la polygamie pendant la migration. J'ai ainsi établi que la monogamie avait une cause d'une si irrésistible force coercitive, que l'amour le plus téméraire de la contradiction ne sera pas tenté de contester mon assertion. La monogamie doit son introduction chez le peuple fils à des motifs *pratiques*, et non *moraux;* l'habitude seule et la longue durée ont converti en principe de morale ce qui était à l'origine une pure pratique de fait; c'est le même phénomène, établi plus haut pour la religion, et qui, à mon avis, se reproduit sans exception pour toutes les normes morales, dans le sens le plus large du mot (droit, morale, usages). Toutes, elles ont été créées par les nécessités de la vie. Incorporées dans l'ordre social de telle sorte que l'on ne pourrait plus les enlever sans menacer son existence, leurs véritables parents, c.-à-d., les motifs pratiques, tombent dans l'oubli, et « l'idée morale » les fait passer pour ses enfants — mais ce ne sont que des *bâtards légitimés*. Que l'on y regarde de plus près, et à l'aide de l'histoire, on pourra dans la plupart des cas discerner leur véritable origine. Je crois l'avoir fait en ce qui concerne la monogamie.

2. Indissolubilité du lien conjugal.

La polygamie et la faculté appartenant au mari de dissoudre le mariage à sa fantaisie marchent la main dans la main; elles sont le résultat de la même indépendance, attribuée à l'époux par rapport au lien conjugal. L'homme, libre de faire à sa femme la plus grave injure en partageant sa couche avec une autre ne peut être empêché de renvoyer sa compagne; — la véritable femme regardera même la séparation comme le moindre des deux maux. L'Ancien Testament reconnaît encore au mari le droit de répudier son épouse sans lui donner de raisons, le Coran également; le Nouveau Testament le restreint au cas d'adultère. Est-ce le christianisme qui a créé le principe de l'indissolubilité du mariage? L'Indo-européen l'avait établi avant lui et pour les mêmes motifs auxquels la monogamie doit sa naissance : la polygamie et la dissolution facultative du mariage étaient incompatibles avec le but de la migration.

Le peuple père aryen connaissait-il la libre répudiation de la femme? Je n'ai rien pu établir à cet égard, mais comme il tolérait la polygamie, il ne doit y avoir mis aucun obstacle. Quoi qu'il en soit, le droit de briser les liens conjugaux donné au mari, se conciliait aussi peu avec la migration que la polygamie. Au moment où l'on s'équipait pour le départ et où chacun cherchait une compagne, comment une femme aurait-elle pu tendre la main à un homme, sans garanties contre le danger d'être repoussée dès qu'elle cesserait de plaire? Lorsque cette disgrâce l'atteignait au pays, elle retournait chez les siens, où elle trouvait appui et protection; quand l'abandon survenait pendant la marche, elle n'était plus qu'un être misérable, abandonné, privé de tout soutien. Assurer son sort était dans l'intérêt de tous, c'était la condition indispensable pour décider les femmes à

se joindre à l'exode. La promesse du mari seule ne suffisait pas; sa parole n'avait pas de garants. La communauté elle-même devait assurer l'engagement; il fallait un accord général établissant le principe que le mari ne pouvait se séparer de son épouse par pur arbitraire, mais seulement lorsque la conduite coupable de celle-ci en avait fourni des motifs.

Ces considérations ne concernaient que les femmes que l'on voulait décider à quitter la patrie et non les filles qui naissaient pendant la migration. Et cependant le même droit existait aussi pour elles; il faut donc que d'autres raisons se soient ajoutées. Nous avons mentionné plus haut (p. 381) la force obligatoire juridique des fiançailles. Elle seule suffit pour expliquer la protection accordée à la femme par rapport au mariage. Sans elle, l'obligation née des fiançailles n'eût été qu'un leurre, car on pouvait l'éluder en épousant la femme pour la répudier aussitôt.

C'est donc à la nécessité pratique inévitable, et non pas à des préoccupations de moralité, qu'il faut attribuer le caractère indissoluble du mariage, aussi bien que sa forme monogamique. Ici encore le principe éthique n'a pu surgir que dans le cours du temps. Ce qui, pour nous, est de l'« essence du mariage », est né historiquement sans l'intervention d'aucune idée morale, par des motifs purement pratiques Nos aïeux indo-européens s'inspirèrent uniquement de leur expérience des besoins coutumiers de la vie, et l'institution ne doit rien à leur intuition morale. La notion correcte du mariage, — un des plus impérissables services rendus par les Indo-européens à l'humanité — était un *postulat absolu de la migration.*

Partant du fait incontestable qu'aucun des peuples aryens d'Europe n'a conservé aussi fidèlement que le peuple romain l'organisation de la période migratoire, je crois que je puis tracer une image approximative du rapport matrimonial à cette époque reculée, en reproduisant, d'après la légende

romaine, les dispositions édictées en cette matière, par ROMULUS qui, ici comme partout, est le représentant de l'âge primitif.

Le mari qui vend sa femme (lat. anc. *voxor*, lat. nouv. *uxor*, du sanscrit *vaçâ*, bien aimée) est puni de mort. Il peut la tuer en cas d'adultère, ou d'ivresse. La séparation ne lui est permise que pour certains motifs légaux, dont je ne citerai que l'adultère, réservant les autres pour une explication ultérieure. S'il la répudie sans raisons, il expie sa faute par la perte de tout son patrimoine ; une moitié est attribuée à la femme, l'autre à la *gens*.

Les dispositions pénales extrêmement sévères prises pour assurer la position de la femme, montrent combien on avait conscience de l'intérêt commun qu'il s'agissait de sauvegarder. Peine de mort et perte du patrimoine entier, que faut-il de plus pour acquérir la conviction que l'époque primitive voyait dans la stabilité juridique de la position de la femme un intérêt vital de tout premier ordre ? Les idées diamétralement contraires qui régnèrent plus tard, se révèlent dans l'apparition de ce que l'on appelait le mariage libre (*coemtio*), qui abandonnait la séparation à l'appréciation des époux, et dans lequel le mari, en cas de répudiation, n'encourait qu'un blâme du censeur (*nota censoria*). Quelle en était la cause? Ce n'était pas la méconnaissance de la valeur *morale* du mariage, — à cet égard il ne peut exister le moindre doute en présence de tout ce que nous savons de la vie conjugale des Romains au bon vieux temps. Mais les conditions de la vie à poste fixe permettaient au *droit* de prendre vis-à-vis du mariage une attitude autre que celle de la migration, et d'en abandonner la protection à l'*usage*. Cette émancipation du lien matrimonial entraînait aussi la liberté des fiançailles. Il aurait été absurde de donner désormais une action tendant à la *naissance* d'une union dont la *dissolution* était entièrement abandonnée à la libre volonté des parties. La faculté de répudier a pour corollaire nécessaire la com-

plète indépendance quand il s'agit de s'obliger. Le défaut de sanction des fiançailles à l'époque postérieure se trouve dans le rapport de causalité le plus étroit avec l'apparition du mariage libre.

3. Fécondité de la femme.

La communauté prend la femme sous sa protection, mais en retour elle attend d'elle qu'elle procrée des enfants, le plus possible([347]), et de préférence du sexe masculin. Une femme qui n'a que des garçons (*puerpera*) est hautement estimée. Engendrer plus de filles que de garçons ou même uniquement des filles est pour elle un malheur, ne pas avoir de progéniture est une malédiction. Mettre des enfants au monde, tel est le but du mariage; il se distingue ainsi des relations extraconjugales dans lesquelles on ne cherche que la satisfaction des sens, et où l'enfantement est plus craint que souhaité. Il diffère également de l'union apparente au moyen de laquelle on tâchait d'échapper aux peines du célibat, fraude que le censeur s'efforçait d'empêcher, en exigeant du mari le serment qu'il remplissait réellement ses devoirs d'époux (*liberorum quaerendorum gratia se uxorem habere*). La vraie épouse devient mère (*mater*), et de là le mot *matrimonium* pour *désigner* le mariage, et *matrona* comme titre d'honneur de la femme (*matronarum sanctitas*), tandis que la langue a formé de *pater* l'expression servant à qualifier le patrimoine : *patri-monium*. La femme soigne pour les enfants, le mari pour les biens. Si l'épouse n'est pas mère, l'opinion du peuple lui en fait un grief. Même la législation de l'époque postérieure se laissa guider par cette considération, en libérant le mari des peines de l'*orbitas*

([347]) Des *quintes* dans la dot (Ulp. VI, 4), il résulte qu'il devait y en avoir au moins cinq, et ce nombre du droit le plus antique fut également conservé pour le *jus liberorum* dans les provinces, tandis qu'en Italie il fut abaissé à quatre, et pour Rome à trois,

moyennant l'existence d'un seul enfant, et la femme, seulement lorsqu'elle avait enfanté plusieurs fois (à Rome trois fois, en Italie quatre, dans les provinces cinq fois). Cela repose sur la présomption que c'est la faute de la femme s'il ne survient pas de nouvelles couches; on estime qu'elle a artificiellement porté atteinte au cours de la nature par peur de la parturition et de la peine d'élever une famille. Son premier accouchement ayant prouvé qu'elle n'est pas stérile, elle aurait pu, si elle l'avait voulu, avoir un plus grand nombre de descendants; le mari n'en peut rien.

Des enfants : voilà donc ce que le mari, comme la communauté, demandaient à la femme; sa fécondité était sur la même ligne que la bravoure du mari, et de même qu'on récompensait l'une par le don d'une lance([348]), on reconnaissait l'autre par le don d'une clef — symbole de l'ouverture du sein maternel([349]). La maternité était la condition de l'amour du mari et de l'estime du monde. Un mari ne pouvait, il est vrai, répudier sa femme du chef de stérilité; celle-ci ne se trouve point parmi les causes que Plutarque (Romulus c. 22) énumère. Cet auteur fait connaître les motifs pour lesquels Romulus, qui est toujours la personnification de l'ancien droit, a autorisé le mari à divorcer. Ceux-ci se trouvent dans la plus étroite relation avec la stérilité de la femme, et c'est ce qui m'a porté à les examiner ici. Il faut pour cela commencer par rétablir le sens du texte de Plutarque, qui jusqu'à ce jour a été méconnu d'une façon à peine croyable.

([348]) Festus, Epit., p. 101. Hastae.

([349]) Festus, Epit., p. 56. Clavim *consuetudo erat mulieribus donare ob significandam partus facilitatem.* L'expression *partus facilitas* peut être rapportée à l'acte isolé de l'accouchement mais aussi à la facilité de la conception. On ignore si cette clef était donnée par le mari, par les parents ou par la communauté, comme la lance d'honneur.

Outre le cas de l'adultère, ROMULUS aurait admis encore deux cas : l'empoisonnement des enfants et la falsification de clefs([350]). L'empoisonnement des enfants! La femme dont tous les désirs et tout l'orgueil s'incarnaient dans les fruits de ses entrailles, pouvait-elle détruire elle-même tout son bonheur? Mais passons. Elle aurait dû cependant être aussi insensée que dépravée pour vouloir empoisonner ses enfants, en s'exposant au danger de voir découvrir son crime; elle avait des moyens bien plus faciles, et pouvait se borner à les étouffer pendant leur sommeil. Et pour ce crime qui n'en était pas moins un infanticide, la loi n'aurait pas comminé la même peine? Elle aurait dit à la femme : si tu empoisonnes tes enfants, ton mari pourra se séparer de toi ; si tu les tues d'une manière différente, il sera désarmé. Pourquoi, du reste, mentionner le seul empoisonnement des *enfants?* Commis envers d'autres personnes est-il donc moins punissable? La femme empoisonne le père, la mère, les frères et sœurs du mari, et il n'a pas le droit de se séparer ! Mais pourquoi, lorsqu'il s'agit de ses enfants, lui réserver encore ce droit? A coup sûr, tout empoisonnement était puni de mort, et le mari était délivré de la mère dénaturée même sans séparation. Bref, cette opinion contient un tel entassement d'absurdités parfaitement incroyables, qu'il faudrait un manque complet de réflexion et de sens critique pour lui accorder confiance.

La solution est toute simple : *τέκνων* ne se rapporte point à *φαρμακείᾳ* qui précède, mais à *ὑποβολῇ* qui suit; la virgule, en supposant que l'on en mette dans le texte grec, ne doit pas être placée après *τέκνων*, mais après *φαρμακείᾳ*. On énumère

([350]) Les mots décisifs sont les suivants : *ἐπὶ φαρμακείᾳ τέκνων ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ καὶ μοιχευθεῖσαν*; BRUNS, *Fontes juris romani antiqui*, I. ROMULUS, traduit : *propter veneficium circa prolem vel falsationem clavium vel adulterium commissum.*

trois crimes, et non deux : φαρμακεία, ὑποβολὴ τῶν τέκνων et ὑποβολὴ τῶν κλειδῶν.

Le premier est la *supposition d'enfants*. D'après ce qui précède, il paraîtra compréhensible qu'une femme, dont le bonheur et la position dépendaient de la maternité, pût à défaut de cet avantage, former le projet de simuler une grossesse et de s'attribuer l'enfant d'une étrangère. Elle profitait du moment où le mari était en campagne; à son retour il se trouvait père.

Le deuxième crime est la *falsification des clefs*. L'idée que l'on y rattache a quelque vraisemblance, mais elle ne vaut guère mieux que la précédente. La femme pouvait avoir le désir de s'emparer des objets que son mari tenait enfermés soigneusement sous clefs, n'osant naturellement se fier à sa femme, même lorsqu'il se mettait en route ou partait en guerre. Cependant les clefs étaient précisément la condition et le signe caractéristique du gouvernement domestique de la femme; à l'entrée dans la maison, elles étaient offertes à la nouvelle épouse, et en cas de séparation, elles lui étaient enlevées (*claves adimere*, *exigere*). Pourquoi alors contrefaire des clefs? Mais celles que la femme falsifiait n'étaient pas les clefs réelles, c'étaient des symboles, les *claves ad significandam partus facilitatem*, le signe honorifique de la fécondité. Comment devons-nous entendre la chose en réalité? La femme contrefaisait-elle les clefs, les volait-elle à une autre, les achetait-elle, corrompait-elle ses parents pour s'en faire offrir? Je n'insiste pas; en tout cas le but était de tromper le mari et cela suppose que la fraude se commettait avant la conclusion du mariage; la clef disait au mari : tu reçois une femme qui enfante facilement.

Le troisième crime est la *préparation de philtres* mélangés à son insu à la boisson du mari. Ici encore la femme trompe, comme dans les deux cas précédents. Pourquoi? pour s'assurer de son amour? Cela me paraît trop raffiné pour l'époque primitive, et il faut chercher une explication plus

réaliste. Tout d'abord se présente le motif de l'augmentation artificielle de l'appétit sexuel chez le mari. Cette interprétation ne me satisfait pas davantage, pas n'était besoin de pareil moyen chez un peuple neuf, plein de vigueur. En revanche, il est une autre cause qui, d'après ce qui précède, offre la plus grande vraisemblance : la femme qui n'a point d'enfants prépare un philtre pour devenir *mère*. Ce n'est donc pas un but érotique qui la guide, c'est l'idée qui remplit tous ses sens et ses pensées : la conception. Bien loin d'employer ses φαρμακεία pour se débarrasser de ses enfants, ils ne lui servent que pour s'en procurer. Que le mot *puisse* avoir ce sens, cela est hors de doute — φάρμακον désigne en premier lieu non le poison, mais le médicament; φαρμακεία signifie donc non seulement la préparation de poisons, mais aussi celle de médicaments, de philtres — et qu'il *doive* être pris ici en ce sens, cela résulte de ce qu'il est impossible que la loi n'ait comminé contre l'empoisonneuse que la séparation; elle aurait dû la punir de mort.

La croyance à l'efficacité des philtres, existant déjà anciennement, s'est conservée à Rome jusqu'aux temps historiques. Un renseignement de Tite Live (VIII, 18) en fait foi. Le texte a été aussi mal compris que celui de Plutarque. D'après l'opinion dominante([351]), non moins de 170 femmes, appartenant aux plus hautes classes, se seraient conjurées, en l'an de Rome 422, pour empoisonner leurs maris. On s'étonne que pareil conte ait pu trouver créance chez les archéologues; il ne vaut pas mieux que celui de la mère de l'époque primitive, qui empoisonne ses enfants. L'événement se place au meilleur âge de la république, lorsque la vie conjugale était au dessus de tout éloge; cette circonstance seule empêche

([351]) V. de préférence Marquardt, dans Bekker, *Handb. der röm. Alterth.*, V. p. 67.

d'admettre qu'il ait pu se trouver alors 170 empoisonneuses voulant tuer leurs maris. Qu'est-ce qui pouvait les engager à échanger leur situation brillante, aux côtés d'un époux considéré, contre le sort misérable d'une veuve? Leur sottise aurait dû égaler leur folie (tout comme chez la mère de l'époque primitive qui empoisonne son enfant au lieu de l'étouffer) si elles avaient voulu former un complot, qui d'avance les exposait au danger d'être découvertes, alors qu'il était si facile de se débarrasser d'un mari dans le plus grand secret.

Ici encore la solution est toute simple: les *venena* que les matrones préparaient n'étaient pas destinés à faire disparaître les maris, mais à les enchaîner plus fortement : c'étaient des philtres d'amour (*vene-num* de *ven-us*, aphrodisiaque); dans leur idée, il ne s'agissait pas de *venena mala*, mais de *venena bona* (Tite Live eo loco: *ea medicamenta salubria esse*) ([352]), et elles ne refusèrent pas de les expérimenter sur elles-mêmes, ce qui, il est vrai, causa leur mort. Il en est donc du *veneficium* de ces femmes comme des *φαρμακεία* de la femme du temps primitif, sauf qu'il est difficile d'admettre qu'il s'agît pour celles-là comme pour celle-ci d'avoir des enfants ; de part et d'autre ce n'était pas la haine, mais l'amour qui guidait leur main.

Les trois motifs de séparation de Plutarque examinés

([352]) Distinction entre *venena bona* et *mala*: L. 236 de V. S. (50-16), *qui venenum dicit, utrum malum an bonum, nam et medicamenta venena sunt* — d'où: *lex ita loquitur; qui venenum* MALUM *fecit*, Cic. pro Cluent. 54, 148, par analogie avec le dol: *qui dolo* MALO etc. L'espèce originaire du *venenum* est le *venenum bonum*, et spécialement le philtre d'amour(*venenum*, de *Venus*); la femme qui les préparait (*venefica*) pour son mari est devenue plus tard la sorcière et l'empoisonneuse; partout dans la légende, c'est la femme qui a cette spécialité (Midée, Circé), jamais l'homme; *venenum bonum* et *malum* appartiennent, d'après l'histoire, au sexe féminin, et aujourd'hui encore l'empoisonnement est un crime qui lui est propre.

jusqu'ici concernent la fécondité de la femme: les deux premiers trompaient le mari par de fallacieuses apparences (τέκνων ἢ κλειδῶν ὑποβολή), le troisième (φαρμακεία) la provoquait par de coupables moyens. Peut-être est-ce aussi le cas pour le quatrième (μοιχευθεῖσαν). L'adultère peut être produit par la sensualité, mais ce n'est pas sa seule cause: la femme qui n'a pas d'enfants de son mari, se livre à un autre homme pour atteindre le but dont dépend tout son bonheur et sa position. Il faut se représenter l'opprobre et la misère qui pesaient à l'époque primitive sur la femme sans enfants, pour comprendre qu'on pût se décider à cette extrémité, même en aimant véritablement un époux; ce n'était pas une courtisane qui s'abandonnait, mais un être honnête désirant la maternité pour faire le bonheur de son ménage. Aussi dans ce cas, comme dans les trois autres, le mari doit avoir souvent conservé sa femme, en préférant la grâce au châtiment — ce n'étaient que des égarements de l'amour — tandis qu'il punissait de mort, comme la loi le lui permettait, le dévergondage.

La contrepartie de la stérilité de la femme est le célibat de l'homme. Le bien général réclame que tout citoyen se marie et soigne pour sa descendance; trouver une compagne, est son affaire; s'il ne réussit point chez les siens, il peut chercher chez l'ennemi. Le célibataire ne se soustrait pas seulement à ses devoirs envers la communauté, mais il constitue aussi un danger pour l'homme marié; c'est la martre qui se glisse dans le poulailler; telle fut la considération qui porta les Frisons au moyen-âge à ne pas tolérer chez eux le célibat des prêtres. A Rome, le Censeur, au nom de l'État rappelait les célibataires à leurs devoirs ([353]); un impôt particulier, progressif d'après la fortune (*aes uxorium*)

([353]) Un censeur alla même jusqu'à les menacer d'amendes jusqu'à ce qu'ils se mariassent. PLUT. Camill. 2.

les frappait ([354]), et il eût été absolument conforme à l'esprit romain d'en employer le produit à doter les jeunes filles pauvres. Ces deux institutions ne sont nées, comme on peut le prouver, qu'aux temps historiques, et ne peuvent par conséquent remonter à la migration; mais si les Romains après l'établissement à poste fixe, ont déjà senti le besoin d'entraver le célibat, on doit l'avoir bien moins encore toléré pendant la période migratoire, si toutefois le mal existait à cette époque; le soin pour la descendance s'imposait dans une plus large mesure.

V.

PERSONNES EXPERTES([355]).

LES FÉCIAUX([356]).

XLVIII. Les féciaux constituaient à Rome l'autorité chargée de tous les actes extérieurs du droit des gens : les revendications nationales à l'égard des peuples étrangers, la réception des prestations dues, et à leur défaut, l'acceptation du débiteur en otage (*noxae deditio*); et, en sens inverse, l'exécution des prestations dues, ou l'abandon du débiteur au créancier étranger. Ils formaient une autorité purement exécutive, sans initiative propre. La décision de toutes les questions internationales appartenait au peuple, mais celui-ci, dans les cas douteux, demandait leurs conseils; leur nom les désigne comme des orateurs politi-

([354]) HUSCHKE. *Verfassung des Servius Tullius*, p. 501.

([355]) [Il est à présumer que JHERING avait l'intention de commencer ce chapitre important par quelques considérations générales].

([356]) [Ce paragraphe ne paraît pas avoir été rédigé d'une manière définitive. Les féciaux font tout naturellement songer aux *interprètes* de l'époque primitive, qui étaient également des *experts*, et dont le peuple, pendant sa migration, ne pouvait se passer].

ques[357], c-à-d. des ambassadeurs. Les Romains considèrent cette institution commune à tous les peuples italiotes, comme un emprunt fait à l'étranger. Le nom de *Aequicoli* (*qui aequum colunt*) montre ce qu'il faut en penser. Qu'elle appartienne à l'époque primitive, cela ne peut, à mon avis, être douteux : nous avons déjà cité antérieurement la hache de pierre et la *hasta praeusta*, et on peut y ajouter comme troisième preuve, le rite de la *deditio*: le débiteur était dépouillé de ses vêtements et avait les mains liées sur le dos (TIVE-LIVE IX, 10). On comprend cette dernière précaution, mais pourquoi enlever les vêtements? Le motif est le même que dans la visite domiciliaire à la recherche d'objets volés (p. 14 ss.); les actes solennels sont accomplis d'après la coutume de l'époque primitive, or les anciens Aryas ne connaissaient point de vêtements, et de là cet usage. Le *deditus* est le débiteur du premier âge : l'homme à la colonne (p. 73 ss.), nu et lié. Les herbes sacrées (*sagmina*, *verbena*) nous reportent également à l'idée aryenne de la sainteté de certaines plantes[358]. D'après tout cela il sera permis de conclure que les féciaux ainsi que leurs rites appartiennent déjà à la période de migration.

2. LES PONTIFES.

IL. Etymologiquement, les Pontifes [359] sont ceux qui ont à faire les ponts (*pontem facere*), et ce rapport est aussi indiqué par la circonstance qu'ils avaient leur local officiel à Rome au *pons sublicius* et que la hache faisait partie des insignes de leur ordre. Les pontifes étaient donc des techni-

[357] *Fetialis* de *fari* (VANIČZEK, II, 577).

[358] Exemple dans ZIMMER l. c., p. 59-62.

[359] TITE LIVE, I, 20, 32, II, 2, n'en connaît pour la période de la royauté qu'un seul, les autres auteurs en nomment plusieurs ; peut-être TITE LIVE n'avait-il en vue que le chef (le *pontifex maximus* comme il s'appela plus tard).

ciens, des constructeurs : les chefs des pontonniers. Cette opinion a rencontré beaucoup de contradicteurs([360]), on semble ne pouvoir concilier une besogne aussi subordonnée que celle de lancer un pont, avec le caractère religieux de la fonction et la haute considération dont jouissaient les Pontifes. Voyons si l'époque de la migration ne nous expliquera pas cette prétendue énigme.

Chez un peuple migrant les ponts jouent un grand rôle. S'il rencontre un fleuve qui coupe son chemin et qu'il ne peut passer à gué, il doit lancer un pont; ce cas dût se renouveler très souvent dans le long voyage des Indo-européens d'Asie en Europe. Pour établir un pont, il ne suffisait point de la dépense de forces purement physiques qu'occasionnent le lancement et la confection des pieux, des poutres, des madriers et des planches; il fallait une tête et un œil exercés, la réflexion et l'expérience. Tout d'abord on devait déterminer l'endroit le moins profond et le moins rapide du fleuve, rechercher le profil du lit au moyen de sondages préalables à l'aide d'un bâton ou d'une sonde, à bord d'un bateau ou d'un radeau, afin de connaître la longueur obligée des poutres, placées non pas verticalement, mais en croix, comme nous le savons par l'appareil du *pons sublicius* à Rome([361]). C'est le pont type de l'époque primitive, le seul entièrement en bois à Rome; tous les autres étaient de pierre, et nous savons que les clous de fer en étaient exclus (p. 38). Il en résulte que le *pons sublicius* date du temps où l'on ne savait pas encore travailler le métal et employer la pierre pour bâtir. C'est ainsi que l'on comprend que le pont de bois se conserva chez les Pontifes, qui non seulement,

---

([360]) Non seulement chez les auteurs modernes, mais déjà chez les Romains. V. sur ce point et sur les étymologies forcées et parfois absolument impossibles de ce mot, MARQUARDT, dans BEKKER, *Handb. der röm. Alterth.*, IV, p. 186.

([361]) V. les preuves linguistiques dans VANIČEK l. c., II, 825.

ainsi que nous l'avons déjà remarqué, avaient leur local officiel dans le voisinage, mais qui avaient à veiller à sa conservation; comme partout, le clergé s'en est tenu ici aux institutions des temps primitifs, et n'a pas suivi le progrès que firent le peuple et les autorités séculières en passant du bois à la pierre et au métal. Le *pons sublicius* fut pendant longtemps, à Rome, le seul pont; la légende attribue sa construction à Ancus Martius. C'est un trait digne de remarque, on y trouve empreinte la destination militaire du pont. Non seulement il devait permettre à l'armée de passer le fleuve, mais aussi être facilement démoli à l'approche de l'ennemi; l'exploit d'Horatius Coclès démontre que cette opération se fit avec succès au moment où les Etrusques envahissaient déjà le *pons sublicius*. Les madriers étaient donc fixés à l'échafaudage au moyen de clous de bois, de manière à pouvoir s'enlever facilement. Grâce à cette combinaison, le pont servait d'ouvrage à la fois offensif et défensif; c'était une route ouverte pour l'envahissement des territoires voisins et une barrière contre les agressenrs. Un pont permanent eût sacrifié l'inappréciable avantage résultant de la défense naturelle qu'offrait le fleuve; le pont mobile maintenait cette protection, et, à l'époque primitive comme à Rome, cette considération a certainement été décisive dans le choix d'un emplacement. A défaut de fleuve, on cherchait un abri sur les hauteurs; la cité de Romulus jouissait d'une double sécurité : le Tibre et ses collines.

Sans parler des avantages qu'offrait le voisinage constant de l'eau, la valeur défensive d'un cours d'eau est si évidente, que pendant leur migration les Indo-européens auraient dû être peu clairvoyants, pour ne pas suivre les rives des fleuves chaque fois qu'ils en avaient l'occasion. Cette tactique présentait cependant un grand danger; dans une lutte malheureuse avec un ennemi supérieur, la retraite était coupée. Ici éclate de nouveau dans tout son jour le service que pouvait rendre le pont; on le lançait en temps utile pour

pouvoir au besoin fuir sur l'autre rive et on le démolissait après s'être mis en sûreté. Seulement cette manœuvre supposait que l'on fût toujours en mesure de le construire, c'est-à-dire pour parler la langue d'aujourd'hui, que l'on emmenât un parc de pontonniers. L'impossibilité de trouver partout le bois nécessaire suffisait seule pour rendre cette précaution obligatoire, sans compter l'économie de main-d'œuvre, et les inconvénients d'un long séjour dans des régions peut-être inclémentes. Nous savons que les Germains emportaient leurs maisons de bois sur des chars à bœufs; il faut admettre à bien plus forte raison qu'ils agissaient de même pour le matériel des ponts. Il en résulte un second motif en faveur de la mobilité des ponts; il fallait non seulement pouvoir les démonter rapidement en cas d'attaque, mais aussi conserver leurs éléments pour les reconstruire ailleurs. Faculté de désassembler toutes les constructions en bois dont on avait besoin pendant la migration et leur rétablissement à l'aide de clous de bois, tel était le principe de la technique, du reste peu développée, des Indo-européens pendant leur exode([362]).

Etant donnée cette importance prépondérante du régime des ponts à l'époque de la migration, il ne pourra être douteux qu'il fût organisé d'une manière efficace, et confié aux mains de spécialistes possédant une prévoyance, des connaissances pratiques, une expérience dépassant la mesure ordinaire; les travaux purement manuels, l'abattage et le dégrossissage du bois, l'assemblage et le démontage des diverses parties du pont pouvaient être exécutés par tous, et même dans l'antique organisation de l'armée romaine il y avait à cet effet une division distincte: les *fabri aerarii*, nos

---

([362]) On en trouve une preuve intéressante dans PLINE, H. N. XXXVI, 15-23 décrivant le *Buleuterium* des Cyziques: SINE FERREO CLAVO *ita disposita contignatione ut eximantur trabes sine fulturis ac reponantur.*

charpentiers — les *fabri aerarii* du système militaire de Servius Tullius ne survinrent que dans la période du métal — mais la conception et le dessin du plan de l'œuvre, les dimensions, le choix judicieux des matériaux disponibles ne pouvaient être confiés qu'à des gens ayant pour tout cela des aptitudes particulières, à des techniciens. Si l'on y réfléchit, on ne doutera pas que ce fussent les Pontifes. A l'attestation étymologique que leur nom jette dans la balance, s'ajoutent, en fait, encore deux motifs : la hache, symbole de leur profession, et la circonstance qu'ils avaient leur local officiel au *pons sublicius*. Pour les temps postérieurs, ce voisinage n'avait plus que la portée d'une réminiscence historique de l'époque ancienne; durant la migration, elle était d'une importance pratique éminente. Les Pontifes devaient édifier leur demeure à proximité de leurs constructions afin de pouvoir surveiller les travaux, et leur présence restait nécessaire pour qu'ils fussent toujours prêts au démontage, à l'approche inopinée de l'ennemi.

La mission sacerdotale des pontifes est dans le rapport le plus étroit avec cette fonction technique. D'après une opinion très répandue chez les peuples primitifs, le lancement d'un pont est une faute grave contre le Dieu du fleuve; on lui impose un joug, et il se venge en détruisant la barrière([363]). Aussi fallait-il se le concilier par la prière et les sacrifices. Mais cela ne suffisait point. Lors d'un passage à gué, la divinité fluviale aurait pris ses victimes — elle guette comme le crocodile au fond de l'eau, avide du sang humain; — on l'a déçue en faisant un pont, et elle a droit à sa proie. Pour la satisfaire, on jette les vieillards à l'eau, du haut du pont. L'inanité de leur résistance les désignait d'avance, tandis

([363]) Je considère comme un dernier reste de cette idée chez les Romains, qu'à l'époque postérieure encore, la destruction du pont par le fleuve passait pour un *prodigium*. Témoignages dans MARQUARDT, BEKKER, *Handb. der röm. Alterth.* IV, 185.

que les jeunes gens se seraient sauvés. C'est donc la vieillesse qui doit payer la rançon. Ce tribut n'est pas seulement exigé au premier passage du pont, il doit être renouvelé tous les ans. De cette manière, les vieillards qui n'ont plus le droit de vivre, sont utilisés au profit du bien général; c'est le seul service qu'ils peuvent encore rendre.

Les Pontifes ont assujetti le dieu du fleuve : ce sont eux qui doivent par conséquent l'apaiser par des sacrifices et des prières sur les deux rives, avant le passage de l'armée. Du haut du pont, les vestales lancent les victimes dans les flots. Cette cérémonie se célébrait encore tous les ans à Rome à date fixe, c'était le jour anniversaire de l'inauguration du *pons sublicius*. Sur les deux berges du Tibre, des implorations et des offrandes étaient adressées au dieu du fleuve([364]), et les prêtresses de Vesta lui vouaient, du haut du pont, le tribut consistant en mannequins de jonc qui remplaçaient les êtres humains; on n'explique pas encore aujourd'hui pourquoi ils avaient reçu le nom de *argei*. Que ces effigies simulaient des hommes, c'est ce qui est attesté expressément par les Romains (*priscorum virorum simulacra*); l'ancien usage barbare était ainsi mis en concordance avec les idées d'humanité d'une époque plus avancée. On ne peut douter de l'existence réelle de cette coutume à l'époque primitive; comme preuve linguistique, l'expression *senes depontani* s'est conservée même plus tard pour les sexagénaires; on les qualifie : *qui sexagenarii de ponte dejiciebantur*([365]), ils constituaient le péage dû au Dieu du fleuve, pendant la migration à chaque établissement d'un pont, et une fois l'an, dès l'installation à poste fixe. Nous avons affaire à une pratique datant de la communauté de tous les peuples indo-européens, donc de la période migratoire; ce qui en témoigne,

([364]) VARRON de L. L. 5, 85 : *sacra et uls et cis Tiberim non mediocri ritu.*
([365]) FESTUS, Epit., p. 75. Depontani.

c'est qu'on la retrouve chez les Slaves. Dans une région du Hanovre, sur l'Elbe, où résidaient autrefois les Wendes, le *Wendland* actuel, un dicton en bas allemand s'est conservé jusqu'à nos jours, rappelant au peuple que l'on faisait autrefois des sacrifices en précipitant les vieillards dans le fleuve, du haut d'un pont ([366]). Pourquoi ce pont? ne pouvait-on pas les jeter de la rive? et pourquoi les noyer? leur mise à mort ne pouvait-elle donc s'exécuter autrement? Il n'y a qu'une réponse; celle que j'ai donnée: c'était un tribut obligé à la divinité du fleuve.

Le rituel exigeait que l'offrande des *argei* fût accomplie par les Vestales. Pourquoi cette intervention? on peut risquer l'explication suivante. Chez les peuples migrants, la construction d'un pont impliquait un séjour d'une certaine durée, l'établissement d'un campement et l'installation du foyer sacré de Vesta. Le démontage du pont donnait le signal d'un nouveau départ, le camp était évacué, et les objets d'un transport impossible ou négligeable étaient abandonnés. De ce nombre sont les vieillards, que les Vestales offrent au dieu fluvial, comme des reliefs du ménage que l'on ne peut emporter. L'apparition de la Vestale sur le pont signifie : le foyer est enlevé, il doit passer sur l'autre rive; voici, divinité du fleuve, un tribut pour toi, afin que tu laisses passer ce symbole de notre vie de ménage, et nous-mêmes, avec lui.

Ai-je frappé juste? je n'insisterai pas, cela importe peu pour mon but; il ne s'agissait que de démontrer le lien partilier de la mission sacrée des Pontifes avec leur fonction

([366]) Kruup unner, kruup unner, de Welt is Di gram (*Coulez bas, coulez bas*, le monde ne veut plus de vous). Grimm *Deutsche Rechtsalterth*, p. 487 a reproduit ce dicton, mais seulement comme une des multiples attestations du meurtre des vieillards à l'époque primitive; il n'a pas connu le rapport avec le pont; j'en suis redevable à la communication personnelle d'un ami géographe.

technique, et ce point me paraît mis hors de doute par les considérations ci-dessus. Ils avaient offensé la divinité du fleuve, c'était à eux de réparer la faute. A cet effet, leur qualité sacerdotale était indifférente, ils faisaient le sacrifice non comme prêtres, mais comme auteurs de l'injustice. Qu'un caractère sacré leur fût originairement tout à fait étranger, c'est ce que démontre la langue, qui ne leur a pas donné le nom de *flamen*(367), appellation caractérisque en cette matière, mais les a plutôt désignés d'après leurs occupations pratiques. Les prêtres, dont les migrateurs ne manquaient sans doute pas, ne pouvaient présider au sacrifice, car ils étaient établis pour les divinités nationales, et le dieu du fleuve était un étranger. A son égard, le subterfuge de l'*evocatio deorum*, employé par les Romains lors du siège d'une ville ennemie, était sans application ; on ne pouvait lui assigner une autre demeure, tous les fleuves ayant déjà leurs divinités. Il ne restait donc qu'à agir de la manière indiquée, et cela ne pouvait se faire par des prêtres, mais seulement par les *Pontifices*. Le caractère des Pontifes conserva toujours des traces de leur situation originelle, même lorsqu'ils furent élevés à la dignité sacerdotale la plus influente et la plus considérée. En effet, par une contradiction significative, ils ne prenaient place qu'après les flamines, et seulement au 5e rang de la hiérarchie ecclésiastique — les *flamines* avaient été prêtres dès leurs débuts, les Pontifes l'étaient *devenus*.

Je crois avoir démontré comment l'origine historique de leur mission sacerdotale se rattache à leurs fonctions techniques ; le sacrifice des Pontifes et l'offrande des vieillards étaient nécessairement imposés par les idées de l'époque primitive sur la faute commise envers le dieu du fleuve par la construction d'un pont, et sur la nécessité d'une expiation.

---

(367) C.-à-d. les boute-feux, ceux qui allument le feu du sacrifice ; analogie avec *flamme*. VANIČZEK l. c., II, 618.

A ces attributions pratiques, je relie deux faits que les annales romaines nous signalent au sujet des Pontifes : l'*art d'écrire*, et leur *relation avec le droit*.

L'*art d'écrire*. Chez tous les autres peuples, nous rencontrons l'art d'écrire d'abord chez les prêtres. Pourquoi cet ordre est-il interverti à Rome, en faveur des Pontifes, à l'exclusion des Flamines ? Ecrire, c'est marquer, tracer des signes sur un objet quelconque. Les premiers qui usèrent de cette pratique à l'époque de la migration, parce qu'ils *devaient*, furent les pontifes ; ils étaient obligés de dessiner le plan du pont, de marquer la mesure des poutres, des madriers, des planches, pour contrôler l'exécution de l'ouvrage. Aux premières notations employées par les pâtres, à l'origine (p. 28), succédèrent, pendant la migration, les signes dont le *pontifex* devait user pour fixer le plan de sa construction(368) : des lignes et des chiffres. Ici encore la peau de vache dut servir de tablette et les matières colorantes tracèrent les figures (p. 30). Ainsi, pour la première fois, la mesure, et son corollaire, le chiffre, furent l'objet d'une constatation écrite — l'embryon des mathématiques. Le Pontife mesureur de l'espace engendra le calculateur du temps; du calcul et de l'annotation des mesures du pont sortit la mesure du temps : le calendrier. Le Pontife est le mathématicien officiel du peuple, l'expert des dimensions et de la durée. De l'art indispensable pour lui de dessiner le plan des ponts se développa l'art d'écrire — du dessin à l'écriture il n'y a qu'un pas — et ainsi s'explique qu'à Rome, il en fut autrement que partout ailleurs ; ce ne sont pas les prêtres, mais les Pontifes qui sont devenus les premiers maîtres d'écriture du peuple.

---

(368) [L'éditeur ne peut laisser de remarquer ici, que d'après Jhering, on avait établi des *listes* avant le premier exode des Aryas, ce qui suppose qu'avant la migration déjà, l'art d'écrire fût connu et passablement développé. Comp., p. 313 s.].

Leur relation avec le droit. Comment les techniciens, constructeurs des ponts, sont-ils arrivés au rôle prépondérant qu'ils ont rempli pendant des siècles dans la formation et l'administration du droit à Rome ([569])? La première impulsion fut encore le résultat de leurs occupations professionnelles. La construction des ponts portait atteinte au *droit* du dieu du fleuve, et par cela même la *question de droit* s'offrait aux pontifes dans son rapport spécial avec la divinité. Nous savons comment ils l'ont résolue: en reconnaissant le droit du dieu du fleuve et en lui payant le tribut du sang. Le *jus pontificium* a pour point de départ et pour centre, le *droit de la divinité.* De là toutes les institutions et les dispositions de ce *jus*, toutes les questions de la compétence des Pontifes, d'abord et surtout, le droit de la divinité aux *sacra* et, par une étroite corrélation, la coopération des pontifes au testament, à l'arrogation, à la célébration et à la dissolution du mariage par confarréation, ensuite le vœu (*votum*), le *piaculum* en cas d'atteinte au *fas*, et la procédure antique au moyen du *sacramentum.* J'espère établir plus tard que cette procédure a remplacé les jugements de Dieu de l'époque primitive. Le *sacramentum* était l'indemnité pécuniaire offerte aux dieux pour tolérer la décision du litige par les hommes — en langage actuel un *rachat* de leur juridiction. De même qu'à la rançon humaine du pont se substitua le sacrifice des *argei*, de même le bétail, cette monnaie primitive, remplaça, dans l'ordre nouveau, l'enjeu du corps et de la vie des ordalies primitives. Voilà pourquoi il était offert aux pontifes, et par eux consacré aux dieux; et voilà, du même coup, l'explication de la disproportion étrange existant entre la valeur intrinsèque du litige et l'importance du *sacramentum.* Comparé à l'enjeu des jugements de Dieu, la modération était précieuse, puisque l'homme n'avait plus à se rédimer lui-même, et n'abandonnait que son bétail.

([569]) JHERING. Esprit du D. R. III, § 42.

Dans tous ces cas, il s'agissait d'une relation juridique de l'être humain avec la divinité, d'un droit que les pontifes faisaient valoir au nom des dieux contre l'homme, et tel était le fondement de la distinction entre le *jus pontificium* et le droit profane. Le *jus pontificium* n'avait rien à voir dans les réclamations d'homme à homme p. ex. dans l'action du volé contre le voleur, du créancier contre le débiteur. Si les pontifes accordaient également leurs soins au droit profane, ce n'était pas en leur qualité de *théologiens*, mais comme *jurisconsultes* devenus, à l'école du droit *divin*, les connaisseurs et les élaborateurs en titre du droit *humain*. Différents des autres théologiens, des flamines auxquels incombaient le *culte* et le *dogme religieux*, ils avaient la charge du *droit* religieux, et cela même, chez un peuple juridique comme les Romains, consacrait leur supériorité sur les autres.

Je me résume: d'après leur origine, toutes les branches de l'activité des pontifes peuvent être ramenées à une *nécessité* de leur mission primitive de techniciens du régime des ponts à l'époque migratoire : leur *prêtrise,* à l'obligation d'un sacrifice expiatoire au dieu du fleuve, lequel ne pouvait être accompli par les flamines, prêtres des divinités nationales, — leur *art d'écrire*, à l'indispensable dessin des plans des ponts, — leur *calcul* du temps, à l'inévitable mensuration des ponts, — leur *relation avec le droit*, au péage dû aux divinités des fleuves. Une opinion rattachant ainsi toute l'institution pontificale à un seul point de départ historique, corroboré par des motifs de fait autant que par le témoignage de la langue, peut-elle prétendre à la vraisemblance? J'abandonne cette question au jugement du lecteur. A mes yeux, le pont du temps primitif est le passage qui mène ici à la découverte de la vérité. Nous voyons une fois de plus avec quel succès on peut se servir des circonstances du passé pour expliquer les vestiges conservés jusqu'aux temps historiques.

3. Le régime des auspices.

L. La croyance que la divinité presciente condescend à révéler l'avenir par des signes manifestés à l'homme, spontanément ou à sa prière, se représente chez tous les peuples. Mais tout le monde ne comprend pas le langage mystérieux de la divinité; pour le saisir, il faut une aptitude spéciale qui ne se rencontre que chez certaines personnes, interprètes de signes, oniromanciens, devins, astrologues, nécromanciens etc. A côté de cette révélation médiate de l'avenir par des présages particuliers (*divination*), il en existe une autre immédiate, qui repose sur une inspiration divine (*prophétie*), privilège de certaines personnes spécialement douées, illuminées : les prophètes chez les juifs, les devineresses chez les Grecs et les Germains.

A Rome, l'exploration de l'avenir (divination) a pris la forme du régime des auspices, c.-à-d. d'une branche séparée de l'administration publique. Des fonctionnaires spéciaux, les *augures*, y ont été préposés de la part de l'État; ils doivent être appelés en consultation par les autorités, dans tous les actes importants, à Rome comme en campagne, et leur décision est souveraine. Mais leur sagesse est étroitement mesurée, elle se restreint au jour où l'observation a été faite; ils ne disent pas si l'acte projeté, *en soi*, peut être accompli, mais seulement s'il peut être accompli *ce jour-là*; la réponse négative était toujours: *alio die*, et le questionneur pouvait recommencer à tenter la chance dès le lendemain. La consultation des auspices était donc, en pratique, d'une très minime importance; elle était organisée de façon à n'offrir aucun danger sérieux, et donnait au contraire au magistrat, grâce à une entente facile à établir avec l'augure, un motif légal de décliner pour lui, en la rejetant sur les dieux, la responsabilité de l'ajournement qu'il souhaitait.

La circonstance que la divination a été érigée en fonction officielle qui ne pouvait être remplie que par le sexe masculin, a fait que les DEVINERESSES, qui chez les Grecs et chez les Germains jouèrent un si grand rôle (Cassandre, Pythie, Velléda), ne prirent jamais pied chez les Romains([370]). Le peuple suivait l'exemple de l'État et s'en tenait aux augures; ils étaient appelés à tous les actes importants de la vie privée, p. ex. à la conclusion des mariages. La prophétie était inconnue des Romains, ils ne pratiquaient que la divination dans les étroites limites indiquées; pour connaître l'avenir, ils s'adressaient aux Grecs, à l'oracle de Delphes ou aux livres sibyllins, écrits en langue hellénique.

Etymologiquement, les deux expressions *auspicium* et *augur* concernent l'observation du vol des oiseaux([371]). Au point de vue philologique, cet indice aurait donc été le premier que les Romains ou leurs aïeux aient étudié; plus tard seulement d'autres présages sont survenus auxquels on a ensuite étendu les mêmes termes. Mais cette conclusion, comme nous allons le voir, est fausse; le temps primitif connaissait déjà une série d'autres signes; l'extension de la notion des auspices et de la compétence des augures n'a eu lieu qu'après, lorsque ces manifestations eurent échangé leur signification purement réelle à l'origine contre un sens religieux. Pour connaître exactement le régime romain des auspices, il est indispensable, comme j'espère l'établir, de faire une distinction entre ces deux périodes, dont l'une se déroule à l'époque de la migration, et l'autre à celle de l'établissement à poste fixe. Dans la première, nous avons affaire exclusivement à des événements naturels, sans aucune signification religieuse quelconque, dont on tirait des

([370]) Les Sibylles sont d'origine grecque.

([371]) *Aves specere*, *avi-spex*, *auspex*, *auspicium*, du sanscr. *spak*, épier, *avi-gur*, *augur*, du sansc. *gar* = proclamer, VANIČEK l. c., I. 203.

conclusions pour les buts de l'émigration ; dans la deuxième seulement, lorsque l'ancienne valeur réelle ou pratique de ces signes eut entièrement disparu par l'abandon de la vie nomade, ont apparu les *auspices* dans le sens romain ultérieur, c.-à-d. les signes qui annoncent le consentement ou la défaveur des dieux.

La science des antiquités, tant moderne que romaine, ignore complètement cette distinction de deux périodes, elle confond le caractère religieux du régime des auspices avec sa physionomie originelle. Et cependant, ces formes anciennes devaient, à mon sens, inspirer bien des doutes, car elles révèlent des particularités si surprenantes que l'on se demande avec étonnement comment les Romains ont pu les admettre. On comprend que pour eux les phénomènes célestes aient pu figurer parmi les auspices (*coelestia auspicia*) et que les oiseaux fussent des messagers de la divinité (*signa ex avibus*), mais l'idée de demander à l'état des viscères de la victime du sacrifice (*signa ex extis*), et à la façon de manger des poulets (*signa ex tripudiis*), les décrets célestes, est si aventureuse que toute tentative de la rattacher à une conception religieuse doit paraître sans espoir. Les dieux se cachant dans le ventre d'un bœuf ou le bec des poulets pour répondre aux questions de l'homme — peut-il y avoir une conception plus grotesque? et pourquoi ces deux formes? On avait déjà les oiseaux comme messagers divins, sans compter les éclairs et le tonnerre ; pourquoi ajouter les bœufs et les poulets? De ces trois auspices, un seul aurait parfaitement suffi, et en effet dans les campagnes militaires du temps postérieur, les poulets seuls, que chaque armée romaine conduisait avec elle en même temps que leur gardien officiel (*pullarius*), satisfaisaient à tous les besoins.

Et puis la *nuit* — la première heure après minuit — pour l'observation du vol des oiseaux! On ne saurait concevoir un moment moins favorable, et l'on aurait pu attendre au moins le jour. La science des antiquités ne répond pas à ces

questions ; elle n'explique pas davantage la pluralité des auspices, le problème n'est pas même posé et elle se contente de constater le fait sans s'inquiéter du pourquoi ([372]).

Tel est l'objet des explications qui suivent et je crois pouvoir invoquer une fois de plus les circonstances de la migration. Je résume le résultat de mes recherches en cette proposition : les auspices doivent leur origine à des *buts pratiques, absolument profanes*, la pensée religieuse en était d'abord complètement absente ; comme dans tant d'institutions de l'époque primitive elle n'a apparu que plus tard, après que l'établissement à poste fixe leur eût enlevé leur portée pratique originelle. Par cette évolution, les auspices ont non seulement reçu une autre *signification*, mais aussi une *physionomie* adaptée aux circonstances postérieures, mais qui laisse cependant transparaître leur forme et leur sens primitifs.

Les auspices a l'époque de la migration.

Je commence par le *servare de coelo* du magistrat romain. A cet effet il faut, après que la place a été délimitée par l'augure au moyen du *lituus* (*templum*), ériger une tente (*tabernaculum*) placée sur un échafaudage de lances et de pieux, au moyen de planches, de toiles et de cuir et ouverte d'un côté. Pourquoi cette tente, et pourquoi chaque fois reconstruite à nouveau ; pourquoi ne pas la laisser debout ? C'est la tente du général de l'époque migratoire, de l'intérieur de laquelle il observe le ciel ; pendant la marche, elle est constamment démontée et replacée. La construction et la démolition sans cesse renouvelée nous représentent la migration.

([372]) Même Mommsen dans son *römisches Staatsrecht*, I, p. 1 s., sans parler de Marquardt dans Bekker. *Alterthümer*, II, 3, p. 68 n., IV, p. 348 s. dont on ne pouvait attendre qu'il se posât la question du pourquoi.

C'est à minuit que le magistrat étudie les astres. Pourquoi? Parce qu'il en était ainsi pendant la migration; l'autorité imite en toutes choses l'exemple du général à l'époque ancienne. Mais pourquoi choisissait-il la singulière heure de minuit, alors que dans les ténèbres il ne pouvait distinguer le vol des oiseaux? Parce qu'il n'avait pas à s'occuper du vol des oiseaux, mais uniquement de ce que l'expression *servare de coelo* seule suffit à indiquer, de l'observation du ciel. Pourquoi celle-ci? Simplement pour décider si au jour on marchera ou non. Y a-t-il un orage à craindre, on ne partira pas, les chemins seraient mauvais et toute la masse, hommes, femmes, enfants, serait mouillée; le ciel est-il pur, l'armée se met en route au matin, à l'heure habituelle. Le général a intérêt à s'assurer d'avance des probabilités atmosphériques, afin de pouvoir prévenir en temps utile les commandants inférieurs d'un départ matinal, ou d'un retard permettant de prolonger le sommeil jusqu'au jour. Voilà précisément ce que l'on veut. Le général reste debout ou se fait réveiller dans sa tente par sa garde, afin que le peuple puisse dormir et ne soit pas dérangé sans motif. Mais il ne va pas à l'air libre, il ne quitte même pas sa couche, un regard jeté au dehors suffit pour lui donner les renseignements nécessaires. Un orage derrière l'armée ne l'inquiète point, mais il s'occupe de l'état du ciel dans la direction du chemin à suivre et c'est de ce côté que sa tente est ouverte. Non seulement les éclairs, mais aussi le tonnerre annoncent la tempête, et c'est précisément pour percevoir les grondements lointains que le silence doit régner dans le camp — de là la nécessité du *silentium* dans les auspices.

Voilà pourquoi le général fait ses observations à minuit, dans sa tente et dans une direction unique, et pourquoi l'éclair de gauche à droite, considéré d'ordinaire comme le plus favorable de tous les signes, devient ici un empêchement. Vainement cherchera-t-on un motif de cette étonnante dérogation à la règle; la seule explication résulte du point

de vue que j'ai fait valoir: par les jours de pluie la marche est interrompue.

Ces usages de la migration ont été, comme tant d'autres, conservés intacts par les Romains : la tente du général, l'heure de minuit, l'empêchement créé par l'orage. Le peuple est une armée, sa réunion a un caractère militaire, le jour où un orage est à craindre il ne s'assemble pas. Ce n'était point afin que les honnêtes Quirites ne fussent pas mouillés. La règle qu'un orage dissout les comices prévoyait cette éventualité ([373]). Il est donc établi que l'origine du *servare de coelo* ne doit pas être ramenée à cette seule considération, car des orages imminents peuvent aussi s'amasser sur les derrières de l'armée sans que le général puisse les observer de sa tente. A l'époque postérieure, le *servare de coelo* permettait aux magistrats d'empêcher une réunion du peuple proposée pour un jour déterminé. Naturellement le ciel se conformait toujours à leurs désirs et le peuple savait d'avance que l'assemblée n'aurait pas lieu à la date fixée. Ainsi se forma la règle de droit que la simple annonce du *servare de coelo* suffisait pour empêcher les assemblées du peuple.

Parmi les auspices d'une nature particulière figurent les PEDESTRIA *auspicia* qui, comme le renseigne PAUL DIACRE([374]): *a vulpe, lupo,* SERPENTE, *equo, ceterisque animantibus quadrupedibus fiunt,* ou comme l'exprime un autre texte: *signa, quae augures observant ex quadrupedibus,* et qui de nos jours, ont reçu la dénomination technique de : *signa ex quadrupedibus* ([376]).

([373]) CIC. in Vat. 8-20: *Augures omnes usque a Romulo decreverunt Jove fulgente cum populo agi nefas esse.* De divin. 2, 18-52 etc.

([374]) FESTUS. Epit., p. 244. Pedestria.

([375]) FESTUS. Epit., p. 260. Quinque.

([376]) MARQUARDT l. c., IV, p. 360: l'*exquadrupedibus*, aussi nommé *pedestre auspicium.*

Notre science actuelle des antiquités n'a pas trouvé la moindre objection à cet égard et cependant il est évident que ces renseignements ne peuvent être exacts. Depuis quand les serpents sont-ils des quadrupèdes? Ou bien ils ne se rangaient point parmi les *auspicia pedestria*, ou bien cette expression avait un sens qui permettait de l'appliquer aussi aux serpents; de l'un ou de l'autre côté PAUL DIACRE, ou plutôt FESTUS doit s'être écarté de la vérité. Même la portée extraordinaire qu'il donne à cet *auspicium*, qui s'étend à tous les quadrupèdes possibles, bêtes bovines, chevaux etc., montre que FESTUS a commis une erreur en le décrivant. Les mots *observant augures* sont susceptibles d'un double sens. D'abord celui-ci: les signes que donnent les quadrupèdes sont observés par les augures, ce qui revient à dire, qu'il y a un augure chargé d'examiner s'il ne peut apercevoir quelque animal à quatre pieds : bœuf, cheval, âne, chien, chat etc. — idée qu'il suffit d'exprimer pour la repousser comme complètement absurde. Ils peuvent vouloir dire aussi : ces indices sont *interprétés* par les augures. En d'autres termes, on s'adresse à l'augure pour lui demander ce que signifie la rencontre que l'on a faite de l'un des animaux nommés — supposition qui ne vaut pas mieux que la précédente.

Cette énigme se résout de nouveau si nous nous replaçons à l'époque de la migration. On rencontre en marche des animaux sauvages, des loups, des serpents etc. Qu'arrive-t-il? Le fait se répète de bouche en bouche; morale : il ne fait pas bon par ici, que chacun prenne attention et que nul ne s'éloigne du cortège. Le *signum* donné par l'animal, portait sa signification propre; pour l'expliquer, il ne fallait pas d'augures, c'était un *avertissement* que comprenait parfaitement l'homme le plus ordinaire. Comment a-t-on pu arriver au nom de PEDESTRE *signum*? cela se touche du doigt, c'était un signe qu'aperçoit l'*armée en marche* (*pedestres* = infanterie; pendant la migration il n'y avait pas encore de cavalerie, infanterie et armée étaient synonymes), en opposi-

tion avec le *signum ex coelo* qu'observe le général dans sa tente, c.-à-d. pendant la halte; la désignation n'aurait pu être plus exacte: *signes de marche* par opposition aux *signes de tente*.

De ces *pedestria signa* relatifs à l'homme en route, et que celui-ci observe activement, FESTUS fait des signes constatés *passivement* sur l'animal marchant; faute grave contre la grammaire, car le latin n'applique le terme *pedester* qu'aux hommes, et non aux animaux; on ne rencontre nulle part, que je sache, *pedestria animalia*. Mais il était impossible de parler d'animaux en marche sans faire songer aux quadrupèdes, et les oiseaux avaient déjà leur part dans les *signa ex avibus*. A coup sûr FESTUS n'aurait pas mentionné le serpent s'il ne l'avait trouvé dans ses sources, sa grande exactitude ne lui permettait pas de le passer sous silence et ce fut ainsi que le serpent se glissa dans son énumération. A cette conclusion fausse tirée du mot *pedestria*, FESTUS en rattache une autre qui ne l'est pas moins. D'après l'usage postérieur du langage, les *signa pedestria* comptaient également parmi les *auspicia*, et comme il appartenait aux augures d'observer et d'interpréter ces indices, FESTUS range ses *signa ex quadrupedibus* parmi ceux : *quae augures observant*, ce qui ne peut décidément être vrai après ce que nous venons de dire; peu importe que l'on rapporte *observare* à l'observation ou à l'interprétation.

Conclusion : les *signa pedestria* avaient, à l'époque de la migration, la même signification réelle que le *servare de coelo*. De part et d'autre il s'agissait d'une observation que l'on réalisait pratiquement, l'armée d'un côté, le général de l'autre; il n'y a aucune nécessité d'emprunter une explication à l'idée religieuse. L'assimilation s'impose, et pour moi cela tranche la question, d'après ma règle des causes finales (p. 354 s.). Ce même point de vue de la signification pratique à l'origine des auspices romains, exact dans ces deux cas, ne serait-il pas encore susceptible d'une autre application?

Voyons si nous ne pouvons pas mettre également les autres auspices en relation avec les buts de la migration. A cet effet, je prie le lecteur d'oublier pour un instant leur portée religieuse postérieure. S'il s'est convaincu, comme je l'espère, qu'aux temps anciens, elle n'appartenait nullement aux deux auspices déjà signalés, il m'accordera qu'elle *peut* également avoir été étrangère aux autres, et je n'en demande pas davantage; je désire seulement le prémunir contre cette conclusion fausse : les auspices romains ayant eu, à l'époque postérieure, une signification rituelle, ont *dû* l'avoir également à l'époque primitive. De mon côté, j'accorde qu'ils ont *pu* l'avoir et que la décision du point de savoir s'ils l'ont *eue*, doit dépendre du poids des motifs jetés, pour ou contre, dans la balance.

Je me tourne d'abord vers l'inspection des viscères (*exta*) de la victime du sacrifice. Leur interprétation selon les règles de l'art fut, à l'époque postérieure, la mission des haruspices étrusques, qui possédaient à cet égard une discipline très développée. L'institution même appartenait à l'antiquité romaine[377], mais sa première origine va plus loin que Rome; elle appartenait aux usages que les Italiotes conservèrent de la migration. A la différence des autres Indo-européens, ils la gardèrent après qu'elle eut perdu, avec l'établissement à poste fixe, son but calculé exclusivement pour les circonstances de la vie nomade. En quoi consistait cette pratique?

Le peuple migrateur arrive dans une région qui lui plaît. Restera-t-on? Cela dépend de la salubrité de la région, non seulement pour l'homme, qui peut s'en assurer par l'état de sa santé, mais aussi pour le bétail; on examine donc si l'eau et la nourriture lui conviennent. Il suffisait d'une seule expérience malheureuse, et à coup sûr elles n'ont

---

(377) MARQUARDT l. c., IV, p. 362 : Examen des *exta* dans tout sacrifice accompli *ritu romano*.

pas été épargnées pendant une aussi longue route, pour rendre circonspect et faire recourir au moyen que tout peuple primitif connaît sans l'avoir appris. Le bétail du pays est capturé, on l'abat et l'on recherche si les parties nobles: le cœur, le poumon, le foie, les reins sont dans l'état normal; dans l'affirmative on reste, sinon la route continue. L'inspection des viscères avait donc la même valeur pratique que l'observation du ciel; toutes deux décidaient, soit à rester pour un temps prolongé, soit à partir dès le lendemain.

Que l'état des viscères de l'animal autorise à conclure à la qualité de la nourriture et à la salubrité de la région, c'est ce que, d'après Cicéron ([378]), Démocrite avait déjà remarqué en parlant du sacrifice. Cicéron rejette cette opinion avec raillerie et dédain, comme une sotte lubie de naturaliste cherchant à expliquer naturellement les choses surnaturelles et perdant de vue ce qui saute aux yeux. Si cela était vrai, le foie devrait, chez tous les animaux de la région, être sain ou malade, or il ne l'est que chez quelques-uns. De là résulte l'inexactitude de la conclusion, et il y a ici quelque chose de tout particulier qui ne peut s'expliquer par les lois naturelles. Au point de vue de son époque, Cicéron avait parfaitement raison; on n'avait plus besoin de s'assurer de la salubrité ou de l'insalubrité d'une région par l'état des viscères de la victime sacrificatoire, on était renseigné depuis longtemps. Mais ce n'était nullement l'état postérieur

([378]) Cic. de div., II, 13, 30 : *Habitu exterum et colore declarari censet.... pabuli genus et earum rerum quas terra procreet, vel tenuitatem, salubritatem etiam aut pestilentiam extis significari putat.* Sur la position prise en général par les stoïques à l'égard de la théorie de la divination à Rome. V. Cicéron ibid., I, 52, 118; ils n'auraient pu eux-mêmes rendre leur opinion d'une manière plus exacte que Cicéron dans ce passage : *non* INTERESSE DEUM *singulis pecorum fissis aut avium cantibus, neque enim decorum est, nec diis dignum.*

des choses que Démocrite avait en vue; il ne s'inquiétait que de savoir ce qui pouvait avoir porté l'homme à examiner les viscères de l'animal abattu, et à mon avis il avait frappé juste. Ce n'est pas à lui que je dois cette découverte, elle procède de l'idée qui m'a guidé dans toutes mes recherches sur la préhistoire du droit romain: la reconstitution des circonstances de la migration, et je me réjouis d'avoir pu tirer d'un oubli immérité et remettre en honneur l'opinion d'un savant, qui a trouvé si peu de crédit dans la science des antiquités, qu'on ne l'a pas même jugée digne d'une mention.

A mes yeux, l'origine historique de l'examen des viscères est déjà établie par le motif que je viens de donner. Un peuple pastoral sait ce que vaut pour le bétail la nourriture et l'eau, il sait que l'on peut reconnaître la valeur de l'une et de l'autre par l'état des viscères, et il n'en faut pas davantage, à mon sens, pour être certain que les Indo-européens ont réellement usé de ce moyen pendant leur migration; ils n'auraient pas été ce qu'ils étaient, s'ils l'avaient omis. Si l'on rejette cette explication, il ne restera plus qu'à admettre qu'à l'époque primitive on croyait que la divinité se manifestait dans le ventre d'un bœuf (*interesse deum singuli pecorum fissis*).

Une trace de la signification originelle de l'inspection des viscères s'est encore conservée dans une expression technique de la discipline augurale romaine: PESTIFERA *auspicia*. PAUL DIACRE(379) donne comme hypothèse: *quum cor in extis aut caput in jocinore non fuisset*, et FESTUS(380) donne comme sens de cette expression: *quae mortem aut exilium ostendunt*. Il parle aussi (p. 210) d'un *pestiferum fulgur*, *quo mors exiliumve significari solet*. Que l'expression grammaticale *pestiferum* n'ait pu être inventée, à l'origine, pour la foudre,

(379) FESTUS. Epit., p. 244. Pestifera.
(380) Pestifera, p. 245.

cela n'a pas besoin de remarque, sa formation n'était possible qu'à propos d'un objet donnant matériellement prise à l'idée de *pestiferum*: les *exta*. Mais qu'est-ce que la mort et l'exil ont ici de commun avec *pestiferum?* La signification primitive du terme ne peut être empruntée à ces malheurs, et les deux lacunes mentionnées par Paul Diacre n'offrent aucune relation avec eux. L'énigme se résout lorsque l'on fait intervenir mon opinion. L'état anormal des viscères autorise à conclure à la *pestilentia loci* ([381]), et il menace le bétail de perdition; le signe est donc, dans l'acception la plus rigoureuse du mot, un *pestiferum*, c.-à-d. menaçant de perdition. La même idée est indiquée dans un passage mutilé de Festus (p. 157 *muta exta*), dans lequel les mots: A VENENO *talique* (*re*)... *instare periculum* sont conservés; les herbes vénéneuses de la prairie présentent le rapport le plus naturel avec le poison (L. 19 § 1, Loc. **19**-2: *herba mala*, et plus tard *venenosa*).

Nous avons constaté les relations des *exta* et de la *pestilentia* dans la légende hirpinienne que nous avons précédemment rapprochée de la migration des Indo-européens (p. 343), et j'y reviens ici pour expliquer, ainsi que je l'ai promis, quel rapport les *exta* avaient avec la vie nomade. Ils formaient, avec les autres traits déjà rapportés, un élément si essentiel de la période migratoire que l'on comprend comment la légende a pu s'en emparer pour les employer à sa manière.

Le bétail abattu renseigne sur la salubrité de la région; voyons si l'on ne peut trouver une signification analogue à la façon de manger (*tripudia*) des poulets.

Pendant la marche, on arrive dans des régions où se trouvent des produits sylvestres ou champêtres que l'on ne connaît point, et qui conviennent peut-être à la nourriture

---

([381]) L'usage de cette expression dans ce sens est connu; V. p. ex L. 2 § 29 ne quid in loco (**43**-8), *locus* PESTILENTIOSUS. Cic. Agr. 2, 26, *agrorum genus propter* PESTILENTIAM *vastum atque desertum*.

des hommes : graines, glands, noix, céréales, tubercules etc. Sont-ils vénéneux ou sains? La manière dont un peuple primitif s'en assure est fort simple. On jette les fruits cuits, réduits en bouillie (*puls*), ou crus, aux poulets. S'ils en mangent et n'en ressentent aucun mauvais effet, la nourriture est saine ; s'ils les refusent ou s'ils en meurent, elle est vénéneuse. L'homme lui-même doit avoir fait des expériences désastreuses qui lui ont appris la prudence et suggéré l'idée si simple d'employer le poulet comme sujet d'expériences.

Les quatre auspices que j'ai examinés jusqu'ici se laissent ramener à un point de vue commun, celui de la *prophylaxie*. Il y a des désagréments ou des dangers qui peuvent être écartés par l'examen du phénomène observé, nous pouvons donc les considérer tous comme des avertissements : l'orage imminent — les animaux sauvages — l'état maladif des viscères — le refus de la nourriture de la part des poulets, et le même rapport se représente dans les *signa ex diris* dont je n'ai rien à dire. Les *signa ex avibus*, seuls, sont réfractaires à cette interprétation. La circonstance que j'ai réussi à ramener l'origine historique des auspices ci-dessus nommés à un motif pratique existant à l'époque de la migration m'a tout naturellement amené à essayer le même point de vue par rapport à l'observation des oiseaux. Je conviens volontiers que je n'y aurais pas songé spontanément, car l'idée de voir dans l'oiseau un messager du ciel, annonçant les décrets de la divinité, n'a pour moi rien de choquant au point de vue religieux. La façon particulière à l'augure de suivre le vol des oiseaux, en se plaçant sur un point élevé, et en délimitant le champ de sa vision, a fourni à ma thèse une confirmation inespérée, mais elle ne pouvait guère aider à la faire naître. Le migrateur se heurte à une puissante montagne qui lui barre la route. Existe-t-il un col praticable? Les indigènes réduits en servitude peuvent le renseigner à cet égard, mais la région est inhabitée, ou les indigènes eux-mêmes n'en savent rien? Alors intervient l'oiseau migrateur ;

deux fois par an il fait la route en suivant les défilés de la montagne. L'oiseau de passage connaît par expérience les chemins qu'il doit prendre. Doit-il passer la mer, il choisit l'endroit le moins large et il connaît les îles sur lesquelles il peut faire halte. Sur terre, il suit le cours des grands fleuves, dans les montagnes il suit les passes. Il évite les steppes arides et les monts dénudés couverts de neige, qui ne lui réservent aucune nourriture. Observer le vol des oiseaux de passage, c'était donc se renseigner sur les routes de montagnes et sur le cours des grands fleuves Le don naturel d'observation propre à tous les peuples primitifs garantit que ce simple moyen d'orientation n'est pas resté ignoré des Indo-européens dans leur marche.

Pour suivre le vol des oiseaux, l'augure gravit une hauteur. Pourquoi? parce que pour suivre la direction qu'ils prennent dans la montagne ou le long des fleuves, il doit pouvoir embrasser un large horizon. S'il s'était simplement agi d'*observation* des oiseaux, l'augure aurait pu tout aussi bien se placer dans la plaine, mais le but indiqué exigeait le sommet d'une hauteur (*auguraculum*). C'est là qu'il fait la *descriptio regionum*, en prenant pour base les quatre points cardinaux et en divisant l'espace céleste observé en quatre secteurs égaux, qu'il reporte, pour les fixer, sur une tablette ou sur une table d'orientation, sur laquelle il marque ensuite la direction que prennent les oiseaux. La circonstance que les deux lignes fondamentales séparant les secteurs étaient tirées exactement du nord au sud et de l'est à l'ouest permettait de faire usage du tracé à tout autre endroit du chemin, de le vérifier de nouveau ou de le corriger, et ces indications servaient d'itinéraire à l'armée. Par cela même qu'il ne s'agissait pas seulement de l'observation matérielle, de la *spectio*, qui aurait pu être faite tout aussi bien par tout autre et notamment par le magistrat, mais de qualités et d'aptitudes particulières — un œil perçant, la connaissance exacte des points cardinaux, l'art de tracer la direction

suivie par les oiseaux, une expérience acquise — il fallait ici des techniciens et à ce titre ils avaient qualité d'augures. *Au-spex*, tout le monde peut l'être, *au-gur*, le spécialiste seul; le magistrat ne peut faire la *descriptio regionum*, pour cela il fallait l'augure. La fonction originelle de ces experts était donc, comme celles des pontifes, purement technique, l'un et l'autre n'avaient rien de commun avec la religion; chez tous deux il s'agissait de mathématiques appliquées, d'art de mesurer et de dessiner, chez les pontifes de la mensuration de la largeur du fleuve, de la profondeur et de la dimension correspondante du pont, chez les augures de la représentation du ciel comme base du tracé du vol des oiseaux.

De cette manière la *descriptio regionum* trouve une explication pleinement satisfaisante, tandis qu'autrement elle est absolument inintelligible. Qui donc, pour observer uniquement les oiseaux, va s'aviser de diviser minutieusement le ciel en quatre secteurs orientés d'après les points cardinaux? Ce serait tout à fait absurde. Il est donc impossible que l'examen du vol ait eu cette simple origine. On a voulu reconnaître avec une exactitude mathématique, la direction suivie par les oiseaux. Prenant pour base le but indiqué ci-dessus, à savoir que les oiseaux de passage indiquaient le chemin au peuple émigrant, des observations faites selon les règles de l'art et leur fixation s'en suivaient nécessairement.

L'oiseau montrant le chemin à l'armée. Il figure comme tel, ainsi que nous l'avons déjà mentionné à la p. 347, d'après la légende, sous la forme du *pic*, et je crois avoir donné ainsi la preuve positive de mon opinion. Comme guide pendant la marche, le premier oiseau venu ne pouvait servir; il fallait l'oiseau migrateur, et il n'était besoin de celui-ci que pour le but indiqué, pour renseigner le peuple émigrant sur les défilés des montagnes et le cours des grands fleuves, bref pour lui montrer les routes terrestres et fluviales. On com-

prend ainsi qu'à l'époque de l'établissement à poste fixe, où les services pratiques de l'oiseau de passage avaient disparu, on prit le pic pour représenter cette fonction originaire, car étymologiquement il est celui qui épie, qui indique; il n'y avait pas d'oiseau mieux doué à cet effet. Le guide est devenu le dieu Picus, le prophète, et ce don de prophétie, le Germain l'attribue également à la pie. Comme le *picus* de la légende, c'est un reste de la migration des Indo-européens, du temps où l'oiseau montrait encore au peuple le chemin qu'il devait suivre.

Mes recherches sur l'origine historique des auspices romains sont terminées. A mes yeux, le point de vue de la migration s'est vérifié d'un bout à l'autre et a répandu une lumière éclatante sur une partie complètement obscure des antiquités romaines. Il a fourni une explication satisfaisante de tous les phénomènes énumérés ci-dessus (p. 411), du régime romain des auspices, sur lesquels l'opinion courante nous laissait sans aucun renseignement, en leur attribuant une origine religieuse : la nuit — la tente du général — la règle que l'éclair, toujours considéré comme le signe le plus favorable, formait un obstacle à la réunion du peuple — les trois auspices, qui défient toute tentative de les rattacher à une idée religieuse : les *signa pedestria*, *ex extis*, *ex tripudiis* — enfin, et surtout, la pluralité des auspices qui s'offraient au choix, alors qu'un seul aurait parfaitement suffi. Insoutenable au point de vue de l'opinion courante, cette pluralité apparaît à la lumière des motifs que j'ai fait valoir, non seulement comme parfaitement intelligible, mais comme franchement nécessaire : les oiseaux ne pouvaient remplacer les bêtes de boucherie et les poulets, ni réciproquement; chacun de ces animaux avait sa destination spéciale qui ne souffrait aucune suppléance. De même, les raisons que j'ai fait valoir pour l'établissement d'experts spéciaux, chargés d'examiner le vol des oiseaux restent sans réplique, tandis que l'on peut toujours demander aux adversaires : pourquoi

des experts spéciaux, et l'ascension d'une hauteur, et la *descriptio regionum?*

Les pontifes consultent également les auspices pour les buts de leurs fonctions; pour cela, pas n'était besoin d'une compétence spéciale et si à l'origine il s'était agi uniquement de l'interprétation religieuse, l'examen du vol des oiseaux aurait pu leur être confié ou donné à d'autres prêtres. Mais pendant la migration il ne s'agissait pas de l'*interprétation*, mais de l'*observation* de ce vol, et en présence de l'exactitude avec laquelle celle-ci devait se faire et du tracé que seule elle rendait possible, d'un itinéraire correct, toujours utilisable, on comprendra qu'il fallait des spécialistes autant que pour la construction des ponts; dans l'ancien temps, les prêtres ne pouvaient remplacer ni les augures, ni les pontifes.

C'est par conséquent à des buts pratiques que tendent toutes ces observations qui portent plus tard le nom d'auspices (à l'origine réservé pour une seule d'entre elles). Douée de la vue perçante d'un peuple primitif, la troupe émigrante observe tous les phénomènes qui peuvent la servir, pour en tirer des conclusions qui dirigeront sa marche : le ciel pour savoir s'il pleuvra pendant la journée, les animaux sauvages pour se mettre en garde contre eux, les viscères des animaux pour se renseigner sur la salubrité de la région, la façon de manger des poulets pour connaître l'innocuité pour l'homme de la nourriture qui leur est offerte, le vol des oiseaux pour s'orienter sur la route à prendre; le ciel, les loups, les serpents, les bœufs, les poulets, les oiseaux indiquent au migrateur comment il doit se conduire ([382]). Aucune de ces circonstances n'exige une explication artificielle cherchée bien loin; toutes ont une signification *immédiatement réaliste*, intelligible même pour un esprit ordinaire; on peut caractériser

([382]) Comp. p. 197.

en un mot tout l'ensemble du régime des auspices à l'époque de la migration : c'est la *prophylaxie d'un peuple primitif.*

Je n'ai pas besoin d'insister pour montrer combien l'unité de ce point de vue augmente et complète, s'il était besoin, la force probante des arguments que j'ai fait valoir au sujet des divers signes, et j'ai le droit de m'attendre à ce que la critique qui examinera mon opinion, n'omette pas d'y avoir égard.

Je ne sais si je dois rencontrer l'objection que le régime des auspices n'existe que chez les Italiotes et non chez les autres Indo-européens, que partant il ne peut être né pendant la migration mais seulement sur le sol de l'Italie, ou que d'autres peuples auraient dû en conserver des traces. La critique contient en réalité un argument en faveur de l'exactitude de ma thèse. Les institutions calculées pour la marche avaient perdu leur sens lorsque celle-ci eut pris fin : le voyage terminé, le bâton de voyage est mis dans un coin. Ce qui demande explication, ce n'est donc pas la disparition des coutumes anciennes chez les autres Indo-européens, mais leur maintien chez les Italiotes ou, plus exactement, la transformation qu'elles ont subie sur leur sol.

Les auspices a l'époque de l'établissement a poste fixe.

Tous les autres peuples indo-européens ont presqu'entièrement abandonné les institutions de la période de migration dès leur établissement à poste fixe, et les Romains ont fait de même chaque fois que des intérêts pratiques étaient en jeu. Les organismes imparfaits de l'époque primitive ont fait place aux institutions plus parfaites, rendues possibles par les progrès de la technique. Mais là où des nécessités pratiques ne s'imposaient pas, ils ont conservé les institutions du temps primitif comme choses consacrées par le temps, soit sans aucune modification — la visite domiciliaire à la recherche d'objets volés, la lance de bois, la hache de pierre pour les

féciaux, le pont de bois pour les pontifes, l'exécution capitale à l'aide de la flagellation par le *pontifex maximus*, la forme orale de la convocation des *comitia calata* et de la publication du calendrier — soit sous une forme modifiée, adaptée aux circonstances nouvelles, — le sacrifice humain des *argei* et le régime des auspices. Toutes ces institutions du passé, à l'exception de la visite domiciliaire exclusivement du ressort du droit privé, ont pris un caractère religieux ; si le même phénomène se représente donc pour les auspices, cela est si naturel, qu'au contraire nous devrions être étonnés si la transformation de ce qui était originairement profane en chose religieuse s'était démentie en ce seul point. Ici précisément la situation se prêtait particulièrement à pareille évolution, car il s'agissait précisément d'un but auquel il était tout indiqué de rattacher l'idée religieuse : la prévision de l'avenir. Ce n'était plus la nature qui renseignait l'homme sur ce qu'il avait à faire et à omettre, c'était la divinité même, dans sa prescience.

L'existence des augures a eu, à mon sens, une influence particulière sur le développement ultérieur des auspices romains, et tout d'abord sur la transformation de l'institution profane en institution religieuse. Il n'y a là qu'un nouvel exemple du phénomène déjà signalé pour les féciaux et les pontifes. Les attributions données de toute antiquité à ces fonctionnaires étaient aux yeux du peuple consacrées par leur âge même, c.-à-d. *religiosum* dans la langue des Romains, un *noli me tangere*. Et ce nimbe sacré s'étendait à tous ceux qui participaient à ces charges; les techniciens du début, les pontifes et les augures devinrent des théologiens, des autorités sacerdotales. L'extension extérieure de l'activité professionnelle des augures trouve également son pendant dans celle des pontifes. Chargés d'abord d'une mission toute spéciale, l'observation du vol des oiseaux, l'époque postérieure leur reconnaît l'aptitude exclusive d'interpréter tous les autres présages dont la signification

originelle, comme celle du vol des oiseaux, s'était perdue depuis l'établissement à poste fixe. Au sens étroit du terme *auspicium* fut alors substituée une signification large comprenant les signes de tous genres. L'écart entre l'ancien augure et le nouveau est tout aussi grand que la différence qui sépare le *pontifex* primitif de celui de la floraison de Rome; mais ni l'un ni l'autre n'usurpaient leur position et leur influence, le développement normal de leur activité professionnelle les leur assura de lui-même.

Pour que les présages de la migration pussent être conservés après une installation définitive, ils devaient être adaptés par les augures aux circonstances nouvelles et cela ne peut être perdu de vue lorsque l'on veut apprécier mon opinion. Comme seul exemple je citerai la transmission à tous les auspices du *tabernaculum* et de la fixation de la nuit, conditions du *servare de coelo*. Mieux que tout autre, il établira combien il serait erroné de puiser dans la physionomie des auspices postérieurs un argument contre ma reconstruction du régime des signes à l'époque primitive. L'extension des deux conditions de cet acte aux autres auspices est ici de la dernière évidence.

Je termine mes recherches sur l'organisation romaine des auspices par cette proposition: pour la comprendre, il faut la mettre en relation avec les circonstances et les fins de la migration, et l'on arrive ainsi à reconnaître qu'elle n'est qu'un *résidu d'une institution réaliste servant exclusivement à des buts pratiques à l'origine.*

S'il m'est permis d'inviter maintenant le lecteur à jeter encore un regard rétrospectif sur tout ce que j'ai dit dans ce livre et dans le précédent, il aura la conviction que j'ai mis à l'abri de tout doute la conservation, dans les anciennes institutions de Rome, d'un grand nombre de choses de l'époque de la migration. Je nourris l'espoir qu'un point de vue qui s'est montré si fécond pour moi, nouveau venu dans le domaine des antiquités romaines, donnera une ample moisson aux spécialistes.

VI.

LES EFFETS MORAUX DE LA MIGRATION.

[*Fragment*].

LI. Comment l'Indo-européen est-il sorti de l'Aryas? Telle est la question que doivent résoudre les recherches qui suivent. Autre il quitta la patrie, autre il apparaît sur le sol de l'Europe, à l'époque où il figure pour la première fois dans l'histoire. A la vérité il n'est pas partout identique à lui même; le Grec est un être distinct du Romain, du Celte, du Germain, du Slave, et tous diffèrent entre eux. Et cependant tous, plus ou moins, conservent un trait fondamental commun qui les différencie de la manière la plus tranchée de l'Hindou descendant du même père; c'est le type de l'Européen en opposition avec celui de l'Asiatique.

Quelle est la cause de cette transformation complète? Ce n'est point la simple durée du temps, ou, ce qui revient au même, l'expansion insensible d'un germe préexistant dans le peuple. S'il était en son pouvoir de transformer le caractère du peuple, pourquoi ce germe se serait-il développé si différemment chez l'Indo-européen et chez l'Hindou? A l'embryon doit donc s'être joint un autre élément qui amena cette divergence. Était-ce le sol sur lequel elle se produisit? Il est incontestable qu'il a une influence décisive sur la formation de la race. Un peuple habitant les côtes, et que la mer a voué à la navigation, devient autre par la pratique de celle-ci que le peuple de l'intérieur; — un peuple vivant sous l'équateur ou au pôle nord, transporté dans la zone tempérée, ne serait plus à reconnaître après mille ans, de même que les plantes et les animaux dans semblable hypothèse. Mais nous avons déjà remarqué plus haut que la transformation de l'Aryas

en Indo-européen ne peut être ramenée à ces circonstances telluriques, elles sont et ont été différentes pour les divers rameaux de la tribu indo-européenne, et cependant il y a entre elles toutes une certaine ressemblance de famille. La raison ne peut être cherchée que dans une circonstance commune à tous, et il ne reste comme telle que leur commune migration. Par elle ils ont été faits ce qu'ils devinrent: des Européens. Ce n'est point l'Europe qui a fait l'Européen ; il avait déjà ses caractéristiques lorsqu'il s'établit sur le sol occidental, et s'il a acquis son type, il le doit uniquement à l'influence persistante qu'avait exercée sur lui la période migratoire,en trempant sa force et en développant sa personnalité; pour lui elle eut le même effet que la vie sur mer pour le marin avec lequel je viens de le comparer. La migration doit avoir duré longtemps, sans cela elle n'aurait pu produire une pareille métamorphose; plusieurs siècles, mille ans peut-être ont passé la-dessus. Il résulte de là que nous ne devons pas admettre que la marche du peuple fils vers l'Europe ait été continue; les migrants ont dû souvent se fixer à demeure dans des régions qui leur plaisaient, et beaucoup de générations ont pu se succéder avant qu'ils se remissent en route, non pour le plaisir de voir du pays, mais parce que le sol ne suffisait plus à nourrir la population, fortement accrue dans le repos de la paix. Alors la partie excédente émigrait, comme autrefois dans la patrie primitive; les repus restaient au pays, les affamés s'en allaient.

Ainsi se passèrent les choses dans la seconde patrie (comme je l'ai appelée plus haut). J'espère l'établir plus tard (Livre V); il n'y a pas eu moins de six saignées successives pareilles. Et cependant à cette époque le peuple connaissait déjà l'agriculture qui, même dans sa pratique la plus imparfaite, peut nourrir une population infiniment plus nombreuse que l'élève du bétail. A bien plus forte raison ces essaimements successifs doivent être admis dans la période précédente où l'on n'avait que des troupeaux. Qu'à cette époque le peuple

entier ait pu abandonner son habitat, cela ne peut être admis; rien n'engageait ceux qui possédaient à échanger une existence suffisante, complètement assurée, contre un avenir incertain. Ils restèrent donc au pays, les misérables partirent seuls. L'histoire ne nous donne pas de renseignements sur ceux qui demeurèrent; ils ont disparu sans laisser de traces, sauf les occupants de la seconde patrie, les Slaves actuels qui gardèrent leurs foyers.

La migration des Aryas vers l'Europe n'est donc pas le déplacement de tout un peuple, mais un départ périodiquement renouvelé de l'excédent de la population. Ce qui avait eu lieu lors du premier exode de la patrie première, se renouvela pendant la migration; l'ordre suivi à l'époque primitive fut la règle dans la suite, le dégorgement en cas de pléthore devint une institution permanente des Indo-européens. Je crois avoir ainsi — comme je l'ai expliqué p. 334 ss. — rétabli le chaînon historique entre le *ver sacrum* et l'exode originel du peuple fils de sa patrie primitive. Le souvenir de cet événement remontant au passé le plus ténébreux n'aurait pu se conserver à travers les siècles s'il n'avait été rafraîchi de temps en temps par une récidive durant la période migratoire.

L'intérêt qui s'y attache au point de vue des effets moraux de la migration sur les migrateurs, est d'une importance capitale. Le fait avait pour eux exactement la même signification que la sélection darwinienne pour l'amélioration des animaux et des plantes — la théorie de la sélection aux mains de l'histoire : les meilleurs parmi les meilleurs servant à la reproduction. A chaque nouveau départ, les choses se passent comme lors du premier : la partie la plus forte, la plus courageuse, la plus résolue de la population, s'en va, les débiles, les craintifs, les irrésolus et les vieillards restent. C'est toujours la meilleure graine qui sert à la reproduction, et chaque fois sa nature s'est encore perfectionnée. Les descendants de l'homme qui abandonna autrefois la patrie

aryenne sont devenus autres que lui-même. Il avait encore été allaité par la compagne du paisible pâtre, et non par la femme du guerrier, cette louve, qui avec le lait maternel infusa son sang de fauve à l'arrière petit-fils, et le dernier de ses rejetons acquit à son tour toutes ses qualités élevées à une nouvelle puissance — lorsque les causes qui ont accru le capital continuent leur action, la fortune doit s'augmenter sans cesse. Et elles devaient continuer à agir; aux repos prolongés dont jouirent sans doute des générations nombreuses, succédaient des expéditions guerrières, nécessitées par l'excès de population; les deux sexes fournissaient au nouvel exode leurs meilleurs éléments, la quintessence de la jeunesse, de la santé, du courage, et ainsi s'opérait la sélection darwinienne.

Ce n'est donc point la seule migration et sa longue durée qui forma du mol asiatique, le fier et vigoureux européen. Il suffisait certes de la vie des camps et de la disposition incessante au combat qu'elle entraîne, pour produire une complète transformation du type populaire, en métamorphosant le pâtre en soldat, mais son effet se multiplia par la sélection. C'est la faim qui a poussé l'Aryas d'étape en étape, jusqu'à ce qu'il atteignît le sol où il pouvait la satisfaire définitivement. Ce fut elle encore qui provoqua les déplacements des Germains, à l'époque chrétienne, quand l'ère des migrations antiques était fermée depuis des siècles. On a voulu expliquer ce fait par la tendance migratoire naturelle à la race germanique; autant vaudrait parler pour l'homme d'une tendance à manger; cette tendance, c'est la faim, et il n'en est pas autrement de l'instinct migratoire des Germains. Si lors du partage du sol de l'Europe, la Gaule avait été dévolue aux Germains, et l'Allemagne aux Celtes, l'histoire de l'Occident n'aurait subi aucune modification, et les savants parleraient d'un instinct migratoire celtique et de la stabilité caractérisant le Germain. La prétendue tendance à l'émigration se trouve sur la même ligne que la « force vitale », cette

erreur abandonnée de l'histoire naturelle, et j'espère qu'elle aura le même sort.

A la faim, l'époque postérieure ajoute encore, il est vrai, l'amour du butin, le goût des aventures et des exploits guerriers. De là les petites expéditions de pillage au moyen de bandes de volontaires, sans importance pour l'histoire; elles appartiennent au sport des Germains, tandis que les voyages et les courses conquérantes des Normands eurent les plus grandes conséquences. Pour déterminer tout un peuple, ou seulement une partie notable, à renoncer à son siège antérieur et à courir au devant d'un avenir incertain, un caractère aventureux ne suffisait point; il fallait la nécessité, la faim, soit que son action fût immédiate, soit qu'elle agît médiatement, quand on fuyait devant des vainqueurs poussés par les mêmes besoins. Partout le cri de guerre fut alors : terre, terre; non seulement chez les Germains, mais aussi chez les Celtes de l'Italie supérieure lorsque, sous Brennus, ils envahirent l'Italie centrale; en échange de terres, ils sont également prêts à déposer les armes (Tite-Live V. 36: *si Gallis egentibus agro... partem finium concedant*). Le même motif, le manque de nourriture suffisante pour la population croissante fut la cause de l'expédition des colonies grecques et romaines; mais le moyen curatif était infiniment plus parfait que dans l'émigration; celle-ci, même partielle, sacrifiait la patrie et tout lien avec le sol natal était rompu, l'envoi d'une colonie, au contraire, maintenait les relations avec la mère patrie.

. . . .

(Ici finit le manuscrit; les notes suivantes se trouvent sur une feuille séparée):

Importance de l'émigration pour l'histoire de la civilisation.

1. Habitude de la discipline militaire. — Education politique. — Obéissance, même dans l'intérêt propre de chacun. — Supériorité de l'obéissance dans l'éducation. — Despotisme oriental.

2. Développement du sentiment de la personnalité. — Choix du meilleur. — Election, caractéristique des Indo-européens. — Orient : naissance. — Récompense de la supériorité. — Intérêt propre de l'électeur.
3. La Monogamie. — La femme s'élève par son mérite, elle partage les dangers et les peines du mari. — Caractère. — Nous devons la femme européenne à la migration. — Exemple du Nord de l'Amérique. — Respect du mari pour sa femme.

Effets de la migration chez le peuple romain. — Nulle part aussi nombreux. — Influence exercée sur les Grecs par leur contact avec des peuples de haute civilisation (Phéniciens). — Esprit conservateur, produit des circonstances. — Les Romains à l'époque primitive ont été moins en contact avec des peuples étrangers que les Grecs.

1. Esprit politique. — Respect de la loi. — Règle et ordre. — Influence exercée par elles sur le droit. — L'esprit militaire, inflexible, s'y rencontre également.
2. Conservation des formes extérieures de la migration. — Curies. — Décuries. — *Populus* et *senes*. — *Rex*. — Division du pays. — *Ager publicus*, *gentilitius*.
3. Position de la femme. — Distinction entre les Grecs et les Romains. — Doriens (Sparte, la Rome de la Grèce).

LIVRE CINQUIÈME.

LA SECONDE PATRIE.

LII. Tout renseignement nous fait défaut sur la durée des migrations des Indo-européens. Mais l'absence d'attestations extérieures est compensée par la force intrinsèque de deux faits qui mettent hors de doute que leur exode doit avoir exigé un laps de temps d'une longueur extraordinaire, que l'on peut évaluer à plusieurs siècles, peut-être même à des milliers d'années. Le premier est la transformation complète opérée dans le *caractère* de toutes les tribus indo-européennes. A côté des traits individuels par lesquels elles se diffé rencient, il y a des caractères généraux qui se retrouvent chez toutes. Les *uns* datent de l'époque *postérieure* à leur séparation, et proviennent des diverses influences exercées sur chacune de ces tribus par les circonstances particulières, les vicissitudes du sort, surtout le contact avec des peuples étrangers, enfin la nature propre du sol sur lequel elles s'établirent. Les *autres* viennent au compte du temps *précédant* la séparation. Or, si l'on compare le caractère de tous les peuples européens avec celui de l'Aryas primitif, l'écart entre eux est si extraordinairement étendu qu'il a fallu au moins un millier d'années pour effectuer une transformation aussi complète. Rien ne change avec une lenteur aussi grande que le caractère d'un peuple; le temps, cependant bien long, requis pour transformer une langue, doit être, en comparaison, tenu pour rapide. Les années écoulées depuis la séparation des divers peuples jusqu'à leur établissement

définitif ou du moins jusqu'à ce qu'ils se lèvent à l'horizon de l'histoire, doivent donc se compter par siècles, et il n'est pas exagéré d'admettre un millier d'années. Ce qui l'atteste, c'est la langue qui dans cet espace de temps s'est différenciée au point qu'il a fallu les progrès modernes de la linguistique pour constater la communauté originelle. Les différents idiomes nationaux s'étaient transformés au point qu'aucun peuple ne comprenait plus les autres.

L'histoire de la migration des Indo-européens se divise ainsi en deux périodes : la communauté et l'isolement. Entre les deux, se place une troisième époque qui forme l'objet de l'étude suivante, consacrée à ce que j'appellerai le séjour dans la *seconde patrie*.

La durée incontestablement extraordinaire de la migration des Indo-européens nous autorise à conclure à la lenteur de leur marche. Ce n'était pas une poussée impétueuse, sans trêve ni repos, un ouragan déchaîné, à la manière de tant de peuplades sauvages, Huns, Avares, Mongols, qui ont envahi l'Europe aux temps historiques; c'était une avancée à peine sensible mais irrésistible, la lente progression du glacier. Là où l'on trouvait la nourriture nécessaire aux hommes et au bétail, on commençait par s'établir, et on restait jusqu'à ce que le sol fût épuisé. Mais *une seule fois*, on s'est établi à demeure, pour longtemps, en tout cas pendant des siècles; on avait trouvé le pays rêvé, la seconde patrie. Le séjour dans ce nouvel habitat est devenu pour les Indo-européens un point culminant de leur histoire, il fut le théâtre d'un progrès des plus fertile en conséquences: la transition à l'agriculture. Le peuple indigène qu'ils trouvèrent fixé et qu'ils soumirent à leur joug était laboureur; il leur apprit l'agriculture, et lorsque, plus tard, ils quittèrent de nouveau le pays, ils emportèrent les connaissances acquises.

Ce pays doit avoir été fertile et vaste, car il suffit longtemps à nourrir et la population ancienne et les vainqueurs.

Nous pouvons en conclure que la station n'était pas un pays de montagnes, mais constituait une vaste plaine. Cette seconde patrie doit avoir été très éloignée du berceau des Aryas, sinon la connaissance de l'agriculture eût pénétré jusque là et l'exode des Indo-européens fût peut-être, dans cette hypothèse, resté retardé pour toujours, ainsi que la descente des Aryas vers l'Inde. Dans les deux cas le pâtre abandonne les montagnes pour la plaine; les hauteurs sont les nourricières naturelles des troupeaux, la plaine est le domaine de l'agriculture; la nécessité seule a déterminé le cultivateur à soumettre à la charrue les versants des montagnes; l'agriculture a vu le jour dans les immenses plaines des régions chaudes, où de grands fleuves, comme l'Euphrate, le Tigre, le Nil, rendaient possible un vaste système d'irrigations (v. p. 100).

Je puise la preuve de cette opinion dans les deux faits attestés par la langue, que l'agriculture était inconnue du peuple père aryen et que les Indo-européens ont appris à la connaître avant de se séparer. Un contact passager avec un peuple de laboureurs, et la vue de leurs occupations ne pouvaient suffire. Il fallait une longue expérience personnelle, non pas tant pour apprendre la pratique, ce qui n'aurait exigé qu'un temps relativement court, mais pour amener, par la constatation des avantages de l'agriculture sur l'élève du bétail, une évolution dans les mœurs du peuple, qui ne peut s'accomplir que dans le cours des siècles: le remplacement de la vie pastorale par la vie agricole. L'Indo-européen était arrivé pâtre, il s'en alla laboureur et le resta toujours. Il ne laisse paître son bétail que sur les montagnes et les collines, là où le sol n'est pas propre à la culture; il soumet la plaine à la charrue. La culture du sol n'était pas fortement développée chez le peuple qui l'initia. Il ne connaissait ni le soc en fer, ni la faucille, ni la faux; la charrue, toute en bois, sans roues, empruntait à une branche fourchue sa forme rudimentaire. L'emploi du bétail de trait était égale-

ment inconnu, l'homme et la femme tiraient eux-mêmes la charrue. Une preuve étymologique s'en trouve dans l'expression *con-jux* (grec *σύζεύξις*, de *ζευγος*, le bœuf au joug) ; elle désigne la personne qui, avec une autre, s'attelle au joug (*jug-um*) (383), de là *con-jug-ium*, la communauté du joug, le mariage. L'idée que cette désignation n'aurait été entendue originairement que dans le sens figuré, « joug du mariage », s'exclut d'elle-même ; elle contredirait tous les enseignements de la linguistique, car le sens primitif des mots est toujours emprunté à des images sensibles. Le joug ne peut donc avoir été entendu ici que dans son acception réelle, sans compter que pour viser le lien conjugal, ce terme ne serait exact que pour la femme, et non pour l'homme. Une réminiscence de cette communauté du joug de l'époque primitive s'est conservée dans les usages des noces romaines. La femme, après le mariage, s'introduit dans la maison du mari en prononçant la formule : *ubi tu Gaius*, *ego tibi Gaja*, c.-à-d. là où tu tires la charrue, je la tirerai avec toi (384). Dans notre expression actuelle « joug du mariage » s'est donc conservé un reste de l'antiquité la plus reculée, de même que dans l'expression allemande : *Was treibst du* (p. 27); pour comprendre l'un et l'autre, il faut remonter jusqu'à la vie pastorale de l'époque primitive et aux premières origines de l'agriculture.

---

(383) Le joug (sanscr. *juga*) était également connu du peuple père aryen, mais appliqué au bétail que l'on attelait au chariot et non à celui que l'on attelait à la charrue. ZIMMER, *Altindisches Leben*, p. 248.

(384) D'après les lexigraphes grecs *γαῖος* désigne le *βοῦς ἐργαστής*, le bœuf de travail. La note de SERVIUS ad Aen, 4, 16 : *jugum, quod imponebatur matrimonio conjungendis* peut-elle être accueillie comme un renseignement historique ou ne contient-elle pas plutôt une interprétation étymologique ? Je ne trancherai pas la question ; d'autres auteurs ne disent rien, que je sache, de cet usage. Chez les Germains, TACITE, Germ. c. 18 parle de *juncti boves* pour exprimer symboliquement que la femme est *laborum socia*.

La fumure était également ignorée; dans les langues indo-européennes une expression commune pour désigner les engrais fait défaut; il y a dans chacune d'elles un mot différent (χόπρος, *stercus*, allem. *mist*, *dung*, russe *nawoz*, *nazom*, polon. *nawoz*, *gnoy*, tchèque *knůi*) ce qui équivaut à dire que la chose même ne fut connue qu'après la séparation. Cette circonstance est à mes yeux très significative, sous un double rapport : d'abord elle permet de conclure à la fertilité extraordinaire d'un sol qui, pendant des siècles, a pu nourrir le peuple vainqueur à côté de la population primitive, ce qui correspondrait aux terrains d'alluvion du bassin du Volga, ainsi que je l'ai admis ; elle explique ensuite qu'à défaut d'engrais, la terre ait été finalement si épuisée qu'elle ne put plus nourrir la population, ce qui eut pour conséquence son abandon périodiquement renouvelé et l'exode des diverses tribus indo-européennes. Ce fut donc le sol qui arrêta d'abord les Indo-européens, et ce fut encore lui qui les obligea, après des siècles, à recommencer leur migration.

Les céréales étaient-elles battues ou, comme partout à l'époque primitive, foulées par les hommes ou le bétail? On l'ignore, mais on pratiquait la mouture à l'aide de moulins à bras, et c'est ici seulement que les Indo-européens en reçurent connaissance; les expressions servant à désigner ces appareils concordent dans toutes les langues (μύλη, *mola*, *mühle*, goth. *malam*, irl. *malim*, slave antique *mija*, lith. *malti*), tandis que chez le peuple père elles faisaient défaut [383].

Le sol n'était pas la propriété privée de l'individu, mais appartenait à la commune. Le fait que les Germains et les Slaves ne connurent un droit privatif sur les prés, les bois

[383] On connaissait l'écrasement du grain ; l'expression pour le désigner était *mar* et c'est à ce terme, ou au mot *mal* qui l'a remplacé (conservé dans l'allemand *zer-mal-men*, écraser) que l'on a emprunté les expressions qui désignent le moulin.

et la terre cultivée, ni à leur première apparition dans l'histoire, ni même longtemps après, ne peut laisser aucun doute à cet égard.

S'ils avaient trouvé cette institution dans leur seconde patrie, pas plus que partout ailleurs ils n'auraient échangé cette forme d'exploitation plus parfaite contre le régime imparfait de la propriété communale. Pareille régression serait sans exemple dans l'histoire; elle connaît la substitution de la propriété privée à la propriété communale, elle ignore l'inverse. Chez les Romains il n'existe plus une seule trace de ce premier état; lors de la fondation de Rome, Romulus partage la terre labourable en assignant à chaque citoyen deux arpents (*jugera*) constituant un fonds héréditaire (*heredium*); or, Romulus étant la personnification de l'époque primitive, cela revient à dire que la propriété privée est une institution primordiale. Les Italiotes ne peuvent l'avoir apportée du pays où ils furent initiés à l'agriculture, ils l'auront trouvée établie chez l'un des peuples de leur nouvelle patrie.

Pour l'exploitation de la terre labourable commune il y a deux formes : la culture collective et le partage du produit, ou bien une permutation périodique des champs, combinée avec le travail individuel et un droit exclusif aux récoltes réservé aux laboureurs, soit que l'échange se fasse d'après un ordre établi d'avance ou par la voie du sort. Le premier mode s'est conservé jusqu'à nos jours chez les Slaves; le second était celui des Germains, comme nous le savons par Tacite. Économiquement le plus parfait, il met en mouvement, grâce à la perspective de la propriété des fruits, le mobile inappréciable de l'intérêt privé; le laborieux gagne davantage par ses soins que le paresseux et le négligent. Ce régime nous représente une transition du labour en commun des Slaves, solution primitive de la question agraire, au type définitif de la propriété privée des Romains.

Me laissant guider encore par la considération que le

retour d'une institution plus parfaite à un état inférieur contredirait tous les enseignements de l'histoire, j'attribue la forme d'exploitation slave au peuple dont les Indo-européens ont appris l'agriculture. Si ce peuple avait connu la forme germanique, on ne saurait comprendre comment les Slaves ont pu l'abandonner pour prendre la leur, tandis que la marche opposée chez les Germains est parfaitement explicable comme progrès d'une méthode de culture inférieure à une méthode supérieure.

J'ai décrit jusqu'ici la situation que les vainqueurs trouvèrent chez les vaincus : propriété commune de la terre cultivée et culture collective. Cet état des choses, le conquérant le respecta *en fait*, mais *en droit*, il lui donna un autre aspect qui apparaît ici pour la première fois, en inaugurant le *rapport de vasselage*. Chez le peuple père, on n'en rencontre aucune trace dans la période pré-indienne, tandis qu'il se retrouve chez tous les peuples indo-européens. Le peuple père ne connaissait pour l'ennemi vaincu que l'*esclavage*, le prisonnier devenait esclave (*dasa*); on ignore si, comme dans la migration (p. 374), il ne passait que médiatement à l'individu, faisant partie du butin total, ou s'il était attribué immédiatement à celui qui l'avait capturé. L'esclavage, au point de vue *juridique*, est une *soumission absolue* à la domination du seigneur (δεσπότης, du sanscr. *dasa* et de la racine *pa*, *po*, nourrir); *en fait*, c'est une *communauté domestique*, l'esclave devenait membre de la famille. Sous ces deux aspects, la position du *vassal* est autre. La mesure de sa sujétion est restreinte, on lui impose seulement certaines prestations de services ou de choses; en dehors de ce tribut, sa force active et son bien ou son gain lui appartiennent; il ne demeure pas dans la maison du maître, mais dans la sienne; il a son ménage particulier, l'esclave n'en a pas. C'est de cette manière que Tacite nous décrit l'état du vassal ou du serf (Germ. c. 25) : *Suam quisque sedem suos penates regit* (ménage propre), *frumenti modum dominus*

aut pecoris aut vestis ut colono injungit et servus hactenus paret (prestation limitée), à quoi il faut ajouter, d'après le chapitre précédent (c. 24), l'exclusion du droit de vente qui n'existe que pour l'esclave. Le rapport du client avec le patron à l'époque la plus ancienne de Rome avait absolument la même physionomie, le client avait aussi son ménage propre et était assuré de la manière la plus efficace (*sacertas* du patron) contre la transgression des bornes imposées au maître en sa faveur. Ces relations existaient également chez les Grecs (Ilotes, Périoïques) et chez les Slaves. Les langues latine et allemande considèrent ces liens comme des rapports d'obéissance (*cliens* de κλύειν, écouter); toutes deux rattachent l'expression qui leur sert à désigner l'obéissance au fait d'écouter (ob-audire = obedi-entia, *hören* = *gehörsam*).

Certes le fait qu'une institution se représente chez plusieurs peuples n'implique nullement la communauté de l'*origine*. Les esclaves, la propriété, le droit héréditaire, le mariage se trouvent partout, sans qu'il soit nécessaire d'admettre des emprunts; de même pour le vasselage, une cause originelle rend très compréhensible son apparition simultanée chez les peuples les plus différents. C'est la soumission de toute une population trop nombreuse pour la réduire en esclavage. Dans ce cas, le moyen est tout indiqué. Le vainqueur, dans son propre intérêt, permet la continuation de la vie économique du vaincu, mais il lui impose des prestations onéreuses, de manière à profiter lui-même de la meilleure part du produit en ne laissant au vaincu qu'une portion congrue, tout juste suffisante pour les nécessités indispensables de la vie.

Ce régime contitue en réalité le rapport de vasselage. On le trouve également, il est vrai, chez les Romains, les Germains et les Slaves, appliqué à des individus isolés, sous forme d'accord conventionnel, soit résoluble comme la clientèle romaine, soit indissoluble comme le servage

allemand et slave. Mais je ne puis y voir que l'extension d'une institution née d'une autre manière, et non un organisme primitif. Pour faire naître le vasselage, il fallait des circonstances comme celle que je viens de signaler, la soumission de tout un peuple nombreux; alors il était nécessairement imposé, tandis que dans son application aux individus, il *pouvait* naître, mais ne le *devait* pas, l'esclavage suffisant à cet effet. Il ne faut donc pas se figurer que l'individu était asservi à l'individu, mais bien que la totalité des serfs était au service de la totalité du peuple vainqueur; le vasselage individuel était inconciliable avec le système de l'exploitation collective. Ce rapport ne peut avoir apparu que lorsque les Grecs et les Romains abandonnèrent la propriété commune pour le domaine privé, ou lorsque, comme chez les Germains, l'exploitation collective fit place à la culture individuelle. Même dans cette forme, l'institution porte chez les Romains, des traces claires de son ancien caractère public. Les relations du maître avec l'esclave sont de pur droit privé, et ne regardent point la communauté; celle-ci n'oppose aucune barrière au pouvoir de disposer, mais elle réclame également sa part au client. Les clients appartiennent à la *gens*, ils sont obligés au service militaire et vont avec elle en campagne. Ce vasselage, le maître (*patronus*) ne peut à son gré le dissoudre, p. ex. il ne peut autoriser la cliente à se marier hors de la *gens;* il fallait pour cela un décret de la commune (p. 380); la *gens* a un droit éventuel à la succession du client décédé sans enfants; des peines graves (*sacertas*) empêchent que le patron ne commette une injustice envers le client (*patronus, si clienit fraudem fecerit, sacer esto*), c'est une compensation pour l'action privée qui lui manque contre le maître — il se trouve sous la protection de la commune. Cette circonstance jette une vive lumière sur le caractère public du rapport; si on l'avait considéré comme appartenant au pur droit privé, on aurait dû ou bien refuser tout appui au

client comme à l'esclave, ou bien lui accorder un recours personnel.

Cette sauvegarde que le droit public accorde encore au vasselage à l'époque postérieure indique une origine correspondante. Il n'est pas la conséquence d'une convention privée ni d'un assujettissement, mais résulte d'un acte de la communauté, de l'asservissement d'un peuple par l'autre, avec fixation consécutive des rapports réciproques, sous la forme d'un traité juré de part et d'autre, et par cela même placé sous l'égide de la religion (*sacertas*). Parmi les clauses de ce traité figurait sans doute, outre la fixation de prestations en grains et en services agricoles comme pour le client romain, le devoir de fournir l'arrière ban militaire.

Les deux peuples ont vécu ensemble sous ce régime pendant de longues années. Le séjour dans cette seconde patrie est pour les Indo-européens un point d'incidence dans leur histoire, il fut leur école de l'agriculture; pasteurs à l'origine, ils y sont devenus laboureurs.

Je me suis demandé où ce pays peut avoir été situé. Si les prémisses développées plus haut sont exactes, c'était une plaine vaste et fertile, et ces conditions ne peuvent se trouver qu'au nord du Caucase; au sud de celui-ci, il n'y a que des pays de montagnes. Comme le passage du Caucase est en maint endroit tout à fait impossible et partout semé d'énormes difficultés, la route doit en avoir suivi les versants vers la mer Caspienne. Au nord de cette chaîne de montagnes, s'ouvrent deux grandes plaines basses, le bassin entre le Volga et le Don — terre infertile qui ne répondait point aux conditions indiquées — et celui entre le Don, le Dniéper et le Dniester jusqu'au Danube — terres australes ou Nouvelle Russie et Bessarabie — c'est là que je crois devoir placer la seconde patrie des Indo-européens.

La circonstance que la fumure du sol était inconnue devait nécessairement, dans le cours du temps, amener un

épuisement du sol, et ainsi se représenta pour une partie de la population, la même nécessité d'émigrer qui sévit autrefois dans la patrie primitive. Alors également ce ne sont que les jeunes et les forts qui se seront mis en marche, et ici encore de grandes masses ont dû s'ébranler pour entreprendre la longue route vers la troisième et dernière patrie. Ces exodes se sont renouvelés chaque fois que la même situation extrême se représentait. De nombreuses expéditions ont pu être anéanties, mais sept d'entre elles se maintinrent et conquirent des établissements définitifs : les Grecs, les Italiotes, les Celtes, les Germains, les Slaves, les Illyriens et les Lettes. Dans quel ordre ont-elles quitté leur seconde patrie? C'est une question à laquelle on ne peut guère répondre avec certitude mais des repères se présentent néanmoins. A mes yeux il y en a surtout deux. D'abord l'argument que fournit la linguistique. Je ne parle pas du problème déjà scruté par les sanscritistes qui recherchent lequel des divers idiomes européens dérivés se rapproche le plus de la langue mère; je m'occupe d'un autre point et ne sais si de la part des linguistes il a été l'objet de l'attention qu'il mérite.

Je pars du fait attesté partout par les enseignements de l'histoire, qu'un peuple, vainqueur ou vaincu, vivant pendant des siècles au même endroit avec un autre peuple d'une civilisation égale ou supérieure, emprunte maintes choses à ce dernier, soit dans ses institutions et ses idées, soit dans sa langue. Appliquant cette loi aux analogies qu'offre la langue des Indo-européens avec celle des habitants de la seconde patrie, on trouverait une mesure pour la durée de leur vie commune. Il faudrait admettre la présomption qu'appartiennent à la langue du peuple de la seconde patrie les mots pour lesquels le sanscrit n'offre aucune comparaison, même dans ses racines, et dont l'emprunt à un autre peuple n'est pas constaté. Il en serait de même des formes de langage, des constructions, tant nouvelles qu'essentiellement transformées.

Le séjour plus ou moins prolongé des diverses tribus dans la seconde patrie, serait quant à sa longueur, en raison directe de l'importance des contingents d'éléments linguistiques primordiaux que fournissent leurs idiomes respectifs. L'usage d'une langue pendant un grand nombre d'années ne peut seul effectuer de pareilles métamorphoses; lorsque son développement est troublé par des éléments étrangers, l'évolution se meut dans la voie normale tracée par son propre passé; les phénomènes linguistiques, mots simples ou formes de langage qui s'en écartent, dénotent une origine étrangère. S'il se vérifiait, comme je le soupçonne, qu'un idiome étranger, soit celui du peuple de la seconde patrie — ainsi que je viens de l'admettre dans les observations qui précèdent — a exercé une action moins vive sur les langues grecque et latine que sur le slave, j'en conclurais que les Grecs et les Italiotes sont restés moins longtemps que les Slaves dans les plaines au nord du Caucase.

Je passe au deuxième argument relatif à la question de priorité soulevée ci-dessus. Je ne me dissimule pas son caractère contestable. Il s'agit de la grande distance qui sépare la troisième patrie des peuples Indo-européens de la seconde. Celui qui se met en route le premier a le choix, et s'il trouve une résidence qui lui plaît, il n'ira pas plus loin; le second arrivé qui trouve un autre déjà établi, doit prolonger sa migration; il en est de même du troisième, et ainsi de suite.

Appliquant ce raisonnement à la recherche de nouvelles résidences par les Indo-européens, je présume que les Grecs et les Italiotes se sont mis en route les premiers. Le point de départ n'était pas éloigné de l'Asie Mineure, de la Grèce, de l'Illyrie. Les Hellènes n'ont pu atteindre l'Asie Mineure que par eau, soit en traversant le Bosphore, soit en partant de la côte grecque; la navigation au moins fluviale leur était déjà complètement familière depuis l'époque la plus reculée. A mon avis les Italiotes, qui avaient à faire un

plus long trajet ont dû suivre, puis sont venus les Celtes, et enfin les Germains. Si ces derniers s'étaient mis en mouvement avant les Celtes, à coup sûr ils ne se seraient pas établis dans les forêts inexploitables de l'Allemagne, mais auraient passé le Rhin pour s'arrêter en Gaule; mais dans cette contrée et dans l'Italie du Nord, les Celtes les avaient précédés. De tous ces peuples, les Germains avaient eu dans le partage de l'Europe le plus mauvais lot, tant en ce qui concerne le climat qu'au point de vue de la constitution du sol et de la position du pays qui les sépare de la Méditerranée et empêche le contact avec la civilisation du monde ancien. Les autres tribus furent satisfaites du résultat obtenu, elles avaient raison de l'être, et n'ont pas cherché à échanger la patrie acquise contre une autre. Elles ont envoyé des colonies, fait ou essayé de faire des conquêtes, comme les Grecs et les Gaulois de l'Italie du Nord envahissant le centre de la péninsule; mais aucune nouvelle émigration ne s'est produite, et elles ont toujours conservé les sièges occupés au commencement de l'histoire documentaire. Chez les Germains au contraire l'émigration forme la règle; pendant plus d'un millier d'années le peuple n'est pas en repos. Aux Cimbres et aux Teutons, à la fin du deuxième siècle avant J. C., succèdent au commencement de l'ère chrétienne, les Marcomans, les Francs, les Goths, les Suèves, les Vandales, les Angles, les Saxons, les Jutes, les Lombards, les Waringiens, les Normands; leurs pérégrinations les conduisirent par toute l'Europe et même en Afrique. On a voulu attribuer cette humeur voyageuse à l'instinct migratoire des Germains, mais cette propension n'était pas différente de celle de leurs ancêtres, qui successivement abandonnèrent une première et une seconde patrie; la cause était dans le sol. Si les Germains avaient eu la Gaule en partage, et les Celtes l'Allemagne, les premiers seraient restés aussi stables que les seconds qui pour de bonnes raisons n'ont pas été tentés d'échanger leur beau pays contre un

autre, et leur histoire se serait déroulée réciproquement de la même façon ; le besoin inné de la migration eût été attribué aux Celtes comme il l'est aujourd'hui aux Germains (p. 433 s.).

Tandis que ces cinq tribus allaient à l'Ouest, les Lettes allaient au Nord. D'après mon point de vue, il serait donc vraisemblable qu'en se séparant de leur patrie antérieure, ils y ont laissé les Slaves. De tous les rameaux de la famille indo-européenne, c'est celui qui s'est le plus largement répandu. A mon avis, ce ne fut pas par migration, par abandon de la patrie, mais par expansion lente, d'un côté à l'ouest dans les principautés danubiennes jusqu'à la mer adriatique et au nord-ouest jusqu'à l'Elbe, de l'autre côté dans l'extrême nord jusqu'à la Mer blanche. Les sièges de tous les autres peuples indo-européens sont séparés de la deuxième patrie hypothétique par des pays intermédiaires, l'habitat des Slaves formant ainsi un tout unique, d'un seul tenant. La conclusion qui en ressort est évidente : les Slaves sont les seuls qui n'aient pas quitté la seconde patrie sous forme de migration ; ils se sont insensiblement étendus. Pour eux les dissemblances linguistiques et ethniques ne dérivent pas, comme pour les quatre autres peuples civilisés de l'Europe, de la séparation du peuple père et de l'isolement respectif qui en résulte, mais plutôt de la grande distance séparant leurs résidences respectives. Même dans le cours des siècles leur culture n'a pas atteint le degré de développement qui se manifeste chez les autres peuples dès leur première apparition dans l'histoire et qui fut aussi rapide chez ces derniers qu'il a été lent chez les Slaves. Des cinq peuples civilisés de l'Europe, les Slaves se sont montrés le plus tranquille, le plus paisible, le moins amateur de nouveautés et le moins avide du bien d'autrui, et c'est pourquoi ils ont le moins fait parler d'eux dans l'histoire. Contents de la position dans laquelle ils se trouvaient, soumis à leur sort, même quand il était à peu près insupportable,

ils montrent une étonnante faculté d'endurance, avoisinant l'apathie, une docilité, un empressement à se soumettre confinant à l'obéissance servile. Tels sont les traits de caractère qui jusque dans notre siècle distinguent les Slaves. D'où vient cette étonnante différence entre leur type moral et celui des quatre autres peuples? Je crois pouvoir la ramener à deux causes.

D'abord l'évolution historique a débuté chez ces derniers par l'abandon de la patrie, décision qui aussi bien par elle-même que pour ses conséquences, exigeait une grande tension de forces morales. Les plus résolus, les plus courageux, les plus forts, les plus valeureux partirent, la fleur de la nation s'en allait; les peureux, les paresseux, les débiles, bref la partie la moins choisie, demeurait.

Mais, et voici le second motif, les Slaves restaient mêlés à un peuple vivant en servitude. Telle est, à mon sens, la fatalité historique de cette tribu.

Les services rendus par la population soumise, dispensaient les vainqueurs de tout effort. On n'est pas injuste envers les Slaves quand on soutient que pour la force active et les travaux qu'ils accomplirent comme peuple, ils ne peuvent être comparés aux quatre autres peuples; la persévérance, la ténacité, le sérieux et par dessus tout l'amour, la soif du travail, sans lesquels ni les individus ni les peuples ne peuvent faire de grandes choses, n'ont jamais été le propre des Slaves. Quelles sont les entreprises nationales des Grecs et des Romains, quelles sont, depuis le moyen âge, celles des Italiens, des Français, des Allemands, des Hollandais, des Anglais — et qu'est-ce que les Slaves peuvent mettre en regard, malgré le contingent énorme de leurs tribus réunies? Tous ces peuples ont de bonne heure appris à travailler, les Slaves point : la tribu dominante s'est laissé nourrir par les vaincus. Et voilà pourquoi ils n'ont pas bénéficié des effets éducateurs et réconfortants du travail; — la saine estime de soi-même, qui n'appartient qu'à celui

qui peut se rendre le témoignage d'avoir accompli spontanément de grands devoirs, ils ne pouvaient la trouver sur leur chemin.

A cette absence de contrainte au labeur se joignit une deuxième fatalité, la contagion morale dont le peuple soumis contamina ses vainqueurs. Je ne puis expliquer autrement que la conscience développée de la personnalité et du droit, l'esprit d'indépendance et l'amour de la liberté caractérisant tous les autres Indo-européens, et qui peuvent être considérés comme le fruit précieux de leur commune migration (§ 51), se soient perdus chez les Slaves, dans leur seconde patrie, et aient fait place à la servilité, à la résignation et à la passivité, que nous venons de reconnaître. Dans l'atmosphère empoisonnée d'asservissement qui les entourait, les vainqueurs ont dégénéré, et peu à peu s'est infiltré dans leur âme quelque chose du servilisme du peuple soumis. Si les hautes classes ont pu se soustraire à cette influence, grâce à l'indépendance de leur position et à leur séparation du vulgaire, si même l'orgueil a été d'autant plus nourri chez elles qu'elles avaient moins occasion d'affirmer leur supériorité par des exploits guerriers, à la manière ancienne, les couches inférieures, en contact incessant avec les indigènes et dont la position sociale, par suite de l'accroissement grandissant de la population, était frappée d'une inévitable déchéance qui les ravalait au même rang, et les porta même à contracter avec les anciens habitants des unions matrimoniales, qu'autrefois ils eussent assurément repoussées bien loin ; — les couches inférieures, dis-je, ne purent à la longue se soustraire à l'abaissement et au servilisme devenus une seconde nature chez le peuple soumis. C'est ainsi, à mon avis, que la majorité des vainqueurs est descendue au rang social et moral des vaincus. Seule, la classe dominante a maintenu sa position sociale, mais, comme je l'ai dit, ses mœurs n'ont pas échappé à l'infection de la paresse, de l'amour des jouissances, de l'orgueil. C'est ainsi

qu'un long séjour dans la seconde patrie est devenu une fatalité pour les Slaves. Les seuls d'entre eux qui n'ont pas succombé, gardant au contraire, avec fidélité, le caractère indo-européen, tel qu'il s'était formé dans la migration, sont les Monténégrins. Nous rechercherons dans la suite la genèse du caractère des peuples européens.

[Les livres VI et VII manquent dans l'original].

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

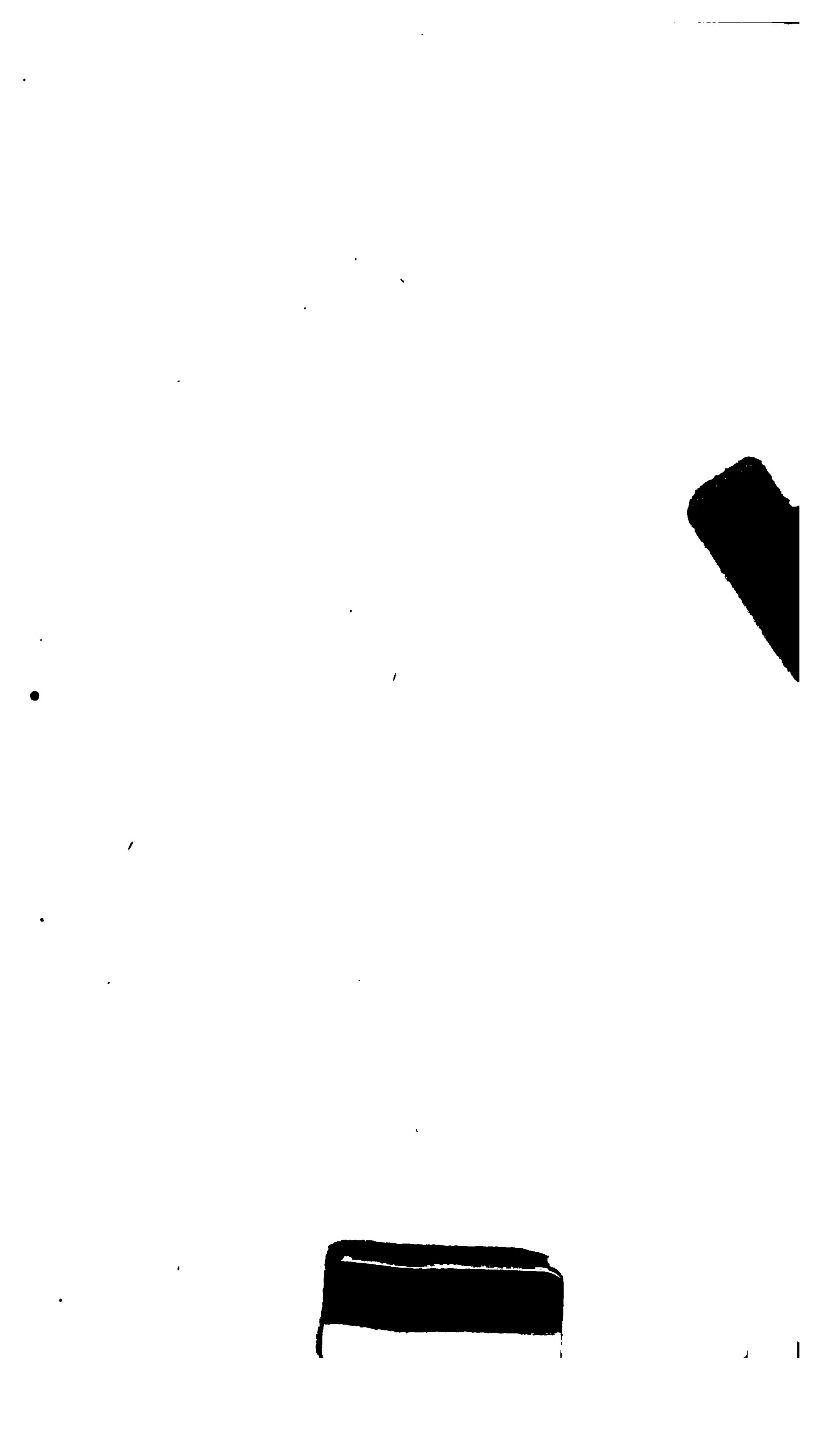
LIVRE II. — ARYAS ET SÉMITES.

LIVRE III. — DÉPART DES ARYAS DE LEUR PATRIE.

LIVRE IV. — LA MIGRATION.

LIVRE VI. — ORIGINE DES PEUPLES EUROPÉENS.

LIVRE VII. — DIFFÉRENCE DES PEUPLES EUROPÉENS.




b89094364114a